



مكتبة ديوان العرب تقدم لكم

الاستشراق

للبروفيسور إدوارد سعيد

مقدمة المترجم

1

يمثل كتاب إدوارد سعيد الاستشراق جزءاً من ثورة جديدة في الدراسات الإنسانية تضرب جذورها في الماركسية والثورة الألسنية والبنوية، وما يكاد يكون مدرسة جديدة من "التاريخ الجديد" تنتسب بعمق الى أعمال ميشيل فوكو بشكل خاص. وتتكشف في هذه الثورة منطلقات متعددة لعل أهمها أن يكون مفهوم جديدة للقوة والشبكة الخفية من علاقات القوة التي تنسجها المعرفة متجسدة في الإنشاء الكتابي، ومفهوم "سياسية"

ليس كتاب إدوارد سعيد، إذن، دراسة للاستشراق، وإذ كتب هذه الجملة فإنني أبدأ من موقع متطرف، من أجل أن أشرع في تعديله في فقرات لاحقة. ليس دراسة للاستشراق بوصفه تاريخاً، وشخصيات، وأحداثاً؛ وما هو - كما تصفه صاحبة الترجمة الفرنسية التي ظهرت حديثاً للكتاب - بدراسة للشرق "كما خلقه الغرب". بل هو اكتناه غوري، صارم، مشبوب

أحياناً، لكنه دائماً على درجة مذهشة من حدة اللمعة الفكرية، ونفاذ الحدس، وجوهريّة التحليل، لأسئلة جذرية في الثقافة والإنسان، أسئلة تدور حول التصورات التي ينميها الإنسان لذاته وللعالم، والتميزات التي يقيمها بينه وبين الآخر. وهو أيضاً دراسة في الآلية التي تتصلب بها هذه التصورات والتميزات الى معرفة، معرفة تغدو - حين تتم في سياق القوة والسلطة سياسياً واقتصادياً وثقافياً - إنشاء يدّعي لنفسه مقام الحقيقة، ويحجب بشكل مطلق حقيقة كونه تمثيلاً لا أكثر، حقيقة كونه يجسد وعي الذات للآخر أكثر مما يجسد الآخر؛ إنشاءً ذا طاقة مولدة للذات تفعل ضمن شروط نابذة من الذات المعايينة بالدرجة الأولى، ثم من الآخر، موضوع المعرفة، بدرجة ثانية أو ثالثة فقط. ثم إنه اكتناه للطغيان الذي يمارسه الإنشاء: على الثقافة التي تشكّل فيها أولاً، ثم على الآخر ثانياً، وللعلاقة وحيدة الاتجاه تقريباً التي تنمو بين الإنشاء - الثقافة وبين الفرد المنشئ الذي يكتب، ويتصور، ويفكر ضمن هذا الكون الإنشائي بموضوع المعرفة، الآخر. والاستشراق ، أيضاً، طرح - عبر اكتناه هذه العلاقة - لأسئلة باهرة في التكوين الفكري، والثقافي والنفسي، لعل أهمها أن يكون:

- (1) إمكانية الإبداع والأصالة، بالمعنى الذي يكتسبه الإبداع والأصالة في النظرة الرومانسية اليهما مثلاً
- (2) إمكانية التحرر من طغيان الإنشاء - الثقافة والخروج عليه في معايينة الآخر حتى من قبل مفكرين يكون منظورهم الأساسي رفضاً للثقافة السائدة التي ينبع منها الإنشاء.

وفي هذا السياق، يمكن لدراسة إدوارد سعيد لماركس أن تدعي لنفسها تميزاً منظورياً ودلالات لا تمتلكها أي معايينة سابقة لماركس وموقفه مما نسميه الآن العالم الثالث. ذلك إن إدوارد سعيد يرى ماركس، الى درجة مطلقة تقريباً، ضحية لطغيان الإنشاء الذي يلجم ما يفترضه تعاطف ماركس

الأساسي مع "البؤساء" ثم يدفعه في مجاري الرؤية الاستشرافية ليصوغه في النهاية خيطاً آخر من خيوط الإنشاء الاستشرافي.

مشروع إدوارد سعيد، إذن، هو اكتناه للمعرفة، والسلطة، والطغيان الذي يمارسه الإنشاء، ولعلاقات القوة التي يجسدها بالطريقة نفسها التي يمثل بها عمل ميشيل فوكو اكتناهاً لهذه الأسئلة بالإشارة الى شرائح، أو حيزات، معينة من المجتمع الغربي. ولعمل فوكو، قبل أي شيء آخر، يدين عمل سعيد، كما يشير هو لكنما الى درجة أعمق بكثير مما توحى به إشارته العامة الى هذا الدين، أو اقتباساته الجزئية المحدودة من عمل فوكو. إن البنية الفكرية التي تصوغ منظور فوكو، والتصورات الأساسية التي يتكون عمله في بؤرتها، والمصطلحات التي تفعم نظامه الفكري بحيوية وغورية طازجتين، بل ومنهج التحليل والموقف الوجودي هي البنية، والتصورات، والمصطلحات، والمنهج، والموقف، التي يتشكل في بؤرتها منظور سعيد وتحليله في الاستشراق، ولم أقل للاستشراق. لقد أصبحت مصطلحات كالتالية علامات مميزة لعمل فوكو، وهي الآن تسم عمل سعيد: "الحقيقة" و "التمثيل" و "القوة" و "علاقات القوة"، و "المعرفة" و "السيطرة" و "التشكيل" و "التكتيك"، و "الاستراتيجية" و "الإنتاج"، و "التوثيق" و "الإزاحة" و "الاقتصاد" و "الإقصاء والاستثناء"، و "الإفراط"، و "التقنين" و "إرادة القوة" و "إرادة الحقيقة" ثم، طبعاً، مفهوم الإنشاء الجوهري.

بيد أن أهم هذه التصورات قد يكون التصور الكلي لتجسد علاقات القوة وممارسة السيطرة في مفهوم المعجبة والاستعراض: حيث يكون موضوع القوة (الأدنى، المستضعف) مادة استعراضية صامتة على مسرح ما، مادة تمثل استعراضيتها في الوقت نفسه نمطاً من العقوبة التأديبية التي يمارسها المستعرض (الأعلى، الأقوى)، بحيث تصبح العقوبة التجسيد الأسمى لقوة السيد وسيادته. وهكذا ترتبط القوة، في أعلى صورها،

بامتلاك القدرة والطاقة على تقديم معجبة: فرجة مثيرة مفرطة. هكذا يمارس العقل استعراض معجبة الجنون، ويمارس المستشرق (را. وصف فلوبيير لمعجبة الشرق مثلاً) استعراض معجبة الشرق*.

بيد أن ما أقوله لا يقلل من أهمية عمل سعيد أو من "أصالته"، دون تجاهل للمنظومة التي يطرحها هو عن "الأصالة" والإبداع. فالأهمية والأصالة لا تنبعان من ابتكار المصطلحات والتصورات فحسب، بل من القدرة على أمرين:

(1) تمييز الظاهرة الثقافية أو الفكرية، أو السياسية .. الخ التي يتيح استخدام المصطلحات والتصورات إضاءتها الى درجة لم تُضأ إليها، وبصورة لم تحدث فيها، من قبل،

(2) إعطاء التصورات والمصطلحات عبر إضاءة كهذه، صفة أكثر شمولية وجذرية من حيث هي أداة تحليلية لفهم الإنسان والثقافة والمجتمع والعلاقات المكونة للبنى الأساسية فيه.

ومن ثم، فإن عمل سعيد – الذي يحقق كلا النقطتين بتفوق – يوازي عمل فوكو ولا ينقله، يوازيه بأن يميز الحقل (الظاهرة) الذي تحتاج إضاءته بفاذة الى استخدام هذه الأداة التحليلية، ثم بأن يظهر قدرة الأداة على اقتناص بنى أخرى وتفسيرها غير البنى التي درسها فوكو، بنى ربما كانت أكثر علائقية، في فهم العالم الحديث لأنها أكثر شمولية وانشباكاً في العالم، إذ تتناول فصلتين منه (الشرق والغرب) كان تفاعلهما عبر القرون العشرين الأخيرة، على الأقل، المكون الأساسي لبنية الحضارة كما نعرفها اليوم، وقد يكون هذا التفاعل المكون الأساسي للحضارة، أو لانهاية الحضارة، في المستقبل.

- ولا تعني نسبة هذه المفاهيم الى نظام فوكو ابتكاره لها، بل تشير الى أنها مكونات أساسية لهذا النظام. وعن هذه النقطة في عمل فوكو، را.

Donald S. Bouchard, "For Life and Action: Foucault, Spectacle, Document"; The Oxford Literary Review, Vol. 4:2. 1980, pp. 20-28

أين هو الاستشراق إذن في عمل إدوارد سعيد؟

إنه، ببساطة، المادة التاريخية والحيز المميز من ثقافة الغرب الذين يتناولهما بالتحليل، إنه الحالة المعينة التي يعاينها، أو، بشكل خام، المثل الذي يركّز عليه منظوره التحليل النقدي، بوصفه "الخارجي" و "المقصي المستثنى" و "المستعرض الصامت" و "المعجبة المثيرة" أمام داخل يمارس استعراضه وإقصاءه وتمثيله. أي أن الإستشراق في نظام سعيد هو المعادل الفعلي للمادة التي تتمثل في نظام فوكو في الجنون، أو المرأة، أو الأطفال، أو المنحرفين، أو أخيراً، الجنسية.

بدأت من الموقع المتطرف لأخلص الاستشراق من الفهم السيء بشكل عام الذي به فهم في الغرب حتى الآن - رغم الضجة الهائلة التي أثارها والحماسة الكبيرة التي تلقته بها بيئات مختلفة من القراء، في الجامعات وخارجها [وبين أبرز الأمثلة على سوء هذا الفهم مقالة مراجع لوموند (26 تشرين الأول 1980)] ولأنفي مشروعية التهليل الذي قوبل به باعتباره هجوماً عنيفاً على الاستشراق وفهم الغرب العنصري المتحيز للشرق، من جهة، والاعتراضات الضيقة التي أثّرت عليه بدعوى لأنه لا يذكر فلاناً أو فلاناً من المستشرقين الذين وقفوا من العرب موقفاً "أفضل"، أو المدرسة الفلانية، وما الى ذلك، من جهة أخرى. وهي اعتراضات كانت تكون مشروعة لو أن الكتاب كان تاريخاً للاستشراق ورجالاته أو رصداً للشرق

كما تصوره الغرب و "لحقيّة" هذا التصور، وانطباقه على الشرق الفعلي الواقعي. وكتاب سعيد ليس أيهما، وهو بشكل خاص ليس الثاني منهما. فهو ليس دراسة للشرق بوصفه واقعاً يمتلك الخصائص أ ب ت ج ع ق ومحاولة لرؤية كيفية تجلي هذا الشرق، بخصائصه المذكورة، في الغرب. أي: هل يتجلى الشرقي في مرآة الغرب بوصفه يمتلك الخصائص أ ب ت ج ع ق ، أم أنه يمتلك خصائص أخرى هي أ ب د ذ ع م : بينها ما هو صحيح (وهو النادر) وبينها ما هو خاطئ > وهو الغالب < ؟

كتاب إدوارد سعيد لا يدور على دقة تصور الغرب للشرق، بما هو فضاء جغرافي ثقافي متميز، وصحته. بل إنه، كما قلت، لا يدور على الشرق - بل إنه لينفي وجود الشرق. إنه كتاب عن الغرب وإشكالاته الفكرية، والخلخلة الجوهرية في ثقافته، والمفارقات الضدية الأساسية التي تقوم فيه بين ما يعتبره مبادئ لتطوره الحضاري، والبحثي، والعلمي وبين الطريقة التي يعاين بها الآخر - حين يكون هذا الآخر الشرق - وحين تتم هذه المعاينة في إطار القوة والفوقية والسلطة - وهي طريقة تبدو خالية من أي من هذه المنطلقات الأساسية لحضارة الغرب، خاضعة لا للفكر النقدي الذي يمارسه الغرب في فهم ذاته، بل لفكر آخر مصدره الإنشاء الاستشراقي المتشكل المتصلب والذي تأسس في إطار معطيات ومنطلقات أخرى غير المنطلقات الأولى، منطلقات لا يمكن أن تكون الأولى أو تنبع منها لأن الظاهرة التي تتناولها مختلفة، والشروط التي يتم فيها تناول مختلفة أيضاً، والعلاقة التي تتشكل بين المعايين والمعاين (الذات - الذات في الحالة الأولى / والذات - الآخر في الحالة الثانية) مختلفة جوهرياً أيضاً بين الحالتين.

وإذا كان ثمة من إشكالية في كتاب إدوارد سعيد فإنها ما يلي:

ضمن المنطلقات التي استخدمها في التحليل، والشروط التاريخية لنشأة الاستشراق وتطوره، بل ضمن معطيات تصور الأنا للآخر، وطبيعة التمثيل – كل تمثيل، في أي زمان ومكان – هل كان يمكن أن يكون الأمر على غير ما كان عليه؟

هل كان يمكن للتمثيل أن يكون من نمط آخر؟

كل تمثيل – كما يشير إدوارد سعيد نفسه – يقوم على تمايز، وكل تمثيل يكتسب صلابة "الحقيقة" المولدة لذاتها: أي لتمثيلات جديدة ذات طبيعة تراكمية توثيقية. فهل كان ثمة من إمكانية لقيام نمطين مختلفين لتمثيل الشرق في الغرب؟

والإجابة هي بالنفي: لا يمكن أن يكون التمثيل الغربي للشرق على غير ما هو عليه. لأن الشروط التاريخية والاقتصادية والثقافية والفكرية التي صنعتها هي ما هي. ثمة حتمية تاريخية تحكمه، وتحكم حتى مفكرين من طراز ماركس فيه؛ وما يتضمنه هذا القول هو أن تغير هذا التمثيل هو أيضاً خاضع لحتمية تاريخية: أي أنه مشروط بتغيرات جذرية في بنية الغرب، وفي علاقة القوة والسلطة القائمة بينه وبين الشرق.

بيد أن ذلك لا يقلل من أهمية كتاب سعيد، لأن ذلك في طبيعة العمل التحليلي العلمي: فأهميته تنبع من أنه استطاع تمييز هذه الشروط وتحديدتها وكشف البنية التي أدت إلى تبلورها وطغيانها، واكتناها الحتمية التي حكمتها، وشروط التغير التي مارست فاعليتها عليها – حيث كان ثمة من تغير – بالضبط كما أن عمل الفيزيائي لا يصبح أقل أهمية لأن المادة التي يحللها ويكشف تركيبها لا يمكن أن تكون قد تركبت إلا بهذه الطريقة المحددة.

غير أن الاستشراق هو، أيضاً، دراسة قد تكون أهم ما كتب حتى الآن، داخل "حقول" الاستشراق وخارجه، عن هذه الظاهرة العجيبة (تكريس الغربي نفسه لدراسة الشرق)، التي لم ينشأ لها معادل معروف عبر تاريخ الثقافة، كظاهرة تخص الغرب والشرق:

الغرب بوصفه أولاً - ردة فعل مشروطة بمعطيات تاريخية دينية وفكرية واقتصادية، للشرق. ثانياً خالق التصورات والمناهج التي عُيِّن من خلالها الشرق، والتي جسدت تيارات فكرية وعلمية ومنهجية أساسية في الغرب نفسه، لا في الشرق؛ والشرق باعتباره الجوهر السرمدي، الموحد المتناغم، الكلي، الذي لا يسمح بنشوء ملامح فدرية أو حركات تاريخية فيه: الشرق اللئيم - تاريخي، اللامتغير، الشرقي، صفة. والصفة ثبات لبنية فكرية فذة: الظاهرة التاريخية التي كتسبت، هي بدورها، شيئاً منطبعة اللاتاريخي، السرمدي، اللامتغير الذي نسبته الى موضوع دراستها. وهكذا فإن الاستشراق لا يكشف فقط فاعلية المعايين في المعايين، أي الطريقة التي يشكل بها منظور محدد ذو بنية معينة الموضوع الذي يعاينه ويصوغه، بل إنه ليكشف كذلك فاعلية المعايين في المعايين، إذ يجلو أن عملية الفاعلية ثنائية الاتجاه، بمعنى أن الموضوع المعايين يبدأ بصياغة المعايين على صورته التي يمثلها ويقوم بتمثيلها المعايين. هكذا يصبح الاستشراق (البنية الفكرية الغربية) ممتلكاً للخصائص التي عاينها في الشرق (البنية الفكرية اللاغربية). وتصبح المعرفة بالشرق وشرقته، جزئياً، شرقنة للذات والمنهج الغربيين كذلك. ولعل قيمة كتاب إدوارد سعيد الفائقة أن تكمن في هذا الكشف (الذي لا يقرره سعيد بهذه الصورة والى هذه الدرجة الواعية) على الأقل بقدر ما تكمن في كونه يكشف أن الغرب تصور الشرق ودرسه تصوراً استعمارياً عرقياً، فوقياً، متجذراً في القوة واتحاد القوة بالمعرفة، والإنشاء الذي ولده ذلك كله. وأن الشرق لم يكن، في وعي الغرب، الآخر

الخارجي فقط، بل امتداداً أيضاً للشاذ، والمنحرف، والمجنون، والمستضعف داخل الغرب: للآخر الداخلي أيضاً.

يطرح إدوارد سعيد منظومة أساسية هي أن الشرق "كيان مشكل مكون"، لا حقيقة من حقائق الطبيعة، وأن مفهوم وجود فضاءات جغرافية، ذات سكان محليين، مختلفين جذرياً ويمكن تحديدهم على أساس ديني أو ثقافي أو عرقي خاص ومتسق مع ذلك الفضاء الجغرافي، هو مفهوم قابل للنقاش المطول. بيد أن ما لا يقرره كتاب سعيد بوضوح هو أن الغرب، من المنطلق نفسه، هو "كيان مشكل مكون" أيضاً. ولا يحجب هذه الحقيقة سوى غياب منظور خارجي لمعينة الغرب وكون الغرب، حتى الآن، هو صاحب المنظور الفعلي الوحيد في دراسة ذاته. أي أن الغرب بحاجة الى معينة باعتباره كياناً مشكلاً. ولعل بين أهم ما قدمته الماركسية أنها حاولت أن تشكل منظوراً لمعينة الغرب لا في إطار كونه "غربياً" بل في إطار تجسيده لمرحلة تاريخية معينة من تطور علاقات الانتاج تتجسد فيها لا وحدانية الغرب وأحاديته وتنافسه، بل انشراخه وانقسامه على ذاته وضمن ذاته. لكن كون كلا الشرق والغرب كياناً مكوناً يعجز عن إلغاء الميل الى لاتصنيف الجغرافي (الذي يبدو ظاهرة تنتمي الى بنية العقل الإنساني) بدليل أنني في اللحظة التي أنفي فيها وجود الغرب استخدم ضمير الهاء المفرد الغائب للحديث عنه: ذاته، نفسه؛ وأن إدوارد سعيد في كثير من المواضع يتحدث عن الشرق بالطريقة نفسها؛ كما يتحدث مرة واحدة على الأقل عن "الثقافة الشرقية"، بدلاً من "الثقافات الشرقية".

ولعل في ذلك كله ما يؤكد من جديد أطروحة فوكو وسعيد حول طغيان الإنشاء – الثقافة وخلق له لبناء الخاصة التي تولد الإنشاء – الفردي، في هذه الحالة إنشاء إدوارد سعيد وإنشائي.

في نهاية دراسته، يستعيد إدوارد سعيد الأسئلة التي حاول طرحها في كتابه الباهر بشكل مكثف: أسئلة هي، كما قال، علائقية فيم ناقشة مشكلات التجربة الإنسانية: كيف يمثل المرء الثقافات الأخرى؟ ما هي الثقافة الأخرى؟ هل مفهوم وجود ثقافة (أو عرق، أو دين، أو حضارة) مفهوم مفيد أم أنه ينتهي دائماً الى أن ينشكك إما في تهنة الذات (حينما يناقش المرء ثقافته) أو في العدائية والعدوان (يناقش الآخر)؟ وهل تهم الفروق الثقافية والدينية والعرقية أكثر مما تهم الفصلات الاقتصادية أو الفصلات السياسية تاريخية؟ (وثمة أسئلة أخرى سأعود إليها بعد اعتراض قصير).

ليس ثمة من شك في جوهرية الأسئلة المطروحة. لكن الاعتراض الرئيسي عليها ينبع من كونها قاصرة في فصرها بين مفاهيم كالعرق، والدين، والثقافة ومفاهيم كالفصلات الاقتصادية والسياسية تاريخية. ويبدو لي مشروعاً أن يتساءل المرء عن إمكانية صياغة السؤال بمثل هذه الحدة من الفصل بين المكونات المذكورة. فالبنية الاقتصادية والسياسية تاريخية على علاقة جدلية بالدين والعرق والثقافة، إن لم يكن، في حالة الثقافة مثلاً، متوحدة الهوية بها تقريباً. ولعل صياغة السؤال بهذه الحدة أن تجسد الى أي مدى فرض الإنشاء الاستشراقي سيطرته على الفكر الذي يعاينه - فكر سعيد في هذه الحالة - لا على الفكر الذي يكتب من داخله وحسب. ذلك أن طرح الفصلات "العرق، الثقافة، الدين" واعتبارها جواهر ثابتة متميزة عن الفصلات الاقتصادية، السياسية تاريخية قد يكون بين أكثر انشراخات الاستشراق خطراً وأعمقها أثراً في إكسابه اللامتغيرة والجوهرانية النسبيتين اللتين أشرت إليهما سابقاً.

ويتابع سعيد أسئلته: كيف تكتسب الأفكار السلطة، والعادية، بل حتى مقام الحقيقة "الطبيعية"؟ ما هو دور المفكر: هل هو ثمة من أجل أن يمنح

السريانية للثقافة والدولة اللتين هو جزء منهما؟ وأي درجة من الأهمية ينبغي أن يعطي للوعي النقدي المستقل، الوعي النقدي الضدي؟

بكل هذه الأسئلة، وبكثير غيرها، يكون الاستشراق كنزاً مغوياً من التحديات والمجابهات التي سيكون التأمل فيها على درجة قصوى من الأهمية للمفكرين العرب، والثقافة العربية، ولموقعنا السياسي والاقتصادي والفكري في العالم.

إذ أن أسئلة إدوارد سعيد تثير في النهاية مشكلة وعي الآخر لذاته من خلال تصور الأنا المعينة له، أي وعي الشرق لنفسه من خلال تصور الغرب له؛ ويدعو الى حركة تأسيس للذات عبر اكتشافها لأبعادها التاريخية والحضارية لا من خلال الآخر بل من خلال شروط تكوينها الداخلية. وليس صدفة أن كتاب سعيد جاء يطرح هذه الأسئلة قبل سنة فقط من تفجر حركة بدت حاسمة في المنطقة، كانت ذروتها الثورة الإيرانية، ثم بدأت تتناوس بين إمكانية اكتشاف الذات وتحديدتها ضمن معطياتها الخاصة واستحالة ذلك؛ بين إمكانية تشكيل رؤيا صافية للذات في عالم طغت عليه رؤيا الآخر لها باعتبارها آخر طوال قرنين من الزمن على الأقل، وبين استحالة ذلك.

يبقى السؤال الأخير من الأسئلة، وهو بين أهم ما يطرحه من تساؤلات: ما هي الأهمية التي ينبغي أن يسند لها المثقف للوعي النقدي، والوعي النقدي الضدي تخصيصاً؟

إن قدرة الغرب على تجاوز أزماته المستمرة منذ ديكارت حتى اليوم، على الأقل، أي منذ تبلور أزمة مركزية الإنسان أو الإله في الطبيعة، تنبع، في تصوري، من امتلاك هذا الوعي النقدي الضدي. ولعل خطر تصور الخصوصية الأول هو أنه يميل في شروط تاريخية معينة على الأقل الى تعمية هذا الوعي الضدي أو طمسه إذا وجد، لصالح الهوية الموحدة والتركيب

المتناسق المتناغم، أو تأكيد صلابة الخصوصية وتماسكها. إذ تبدأ الخصوصية بالبحث عن الكلية والشمولية، وترفض أي مفهوم لإمكانية وجود انشراخات داخلية في "الكل" الذي هو "الماضي - التراث - الأمة"، وتميل الخصوصية أيضاً إلى البحث عن الصفاء، عن الماهية الصافية للذات، وإذا يقترن تأكيد الكلية بتأكيد الصفاء يبلغ خطر إلغاء الوعي النقدي الضدي ذروته وتكتسب الثقافة المؤسسة قدرة هائلة على القمع، تتجلى في بعض مظاهرها، الآن، في الثورة الإيرانية.

أما الوعي النقدي الضدي فإنه يفترض، مسبقاً، نفي الصفاء والكلية، أو يتصور الكلية في إطار العلاقة الجدلية بين المكونات التي يتم تفاعلها عبر النفي لا عبر التأكيد والتوثيق. ومن هنا فإن انعدام الوعي النقدي الضدي في الاستشراق كان حصيلة لكونه توثيقاً إحيائياً، كما وصفه إدوارد سعيد، يعيد فيه النص الجديد توثيق سلطة النص القديم، وهكذا.

أما الوعي النقدي الضدي في الثقافة الغربية، خارج الاستشراق فإنه مكون أساسي من مكوناتها. ولعل المفارقة الضدية الجديدة الآن تتمثل في اقتحام هذا الوعي النقدي الضدي القائم خارج الاستشراق لمجال الاستشراق، وهو جوهر ما يمثله كتاب إدوارد سعيد، وإذا أصف هذا الاقتحام فإنني أقول، بطريقة أخرى، أن كتاب إدوارد سعيد ذاته دليل حاسم على أسبقية الوعي النقدي الضدي في الثقافة الغربية وقدرتها على تجاوز أزمتها به. ونتيجة ذلك، في تصوري، هي أن الاستشراق (الغربي تحديداً) سيمتص معطيات الوعي النقدي الضدي الموجه له من داخل ثقافته (الغربية) ويغتني به وتتم فيه التكيفات التي تمنحه القدرة على الحياة والاستمرارية، عبر نشوء "تركيب" جديد، بالدلالة الماركسية. ف "الاستشراق" بما هو تجسيد لوعي نقدي ضدي غربي، ليس ظاهرة "شرقية"، بمعنى أنه ليس عمل شرقي يهاجم الغرب. وإنما هو تفجر من داخل الثقافة الغربية يمارس فاعليته الخلاقة على حيز من هذه الثقافة

بطريقة جدلية ستؤدي في النهاية الى إخصاب جديد لاستشراق من نمط جديد. ولعل ذلك أن يكون أعمق فرق بين "الاستشراق" وبين ما وجهه له كتاب "شرقيون" من نقد وتسفيه واتهامات.

سيكون تبسيطاً للأمور أن أصف كتاب إدوارد سعيد بأنه صعب: للقراءة وللترجمة. ففي مواجهة فكر عميق، مسفسط حتى الإدهاش، غائر في مصادر المعرفة الإنسانية حتى يبدو الأكثر غرابة في المعرفة مألوفاً لديه ألفة العام الشائع، قادر على التعامل مع اللغة بحيث يصبح شاردها طبيعياً لديه، وبعيدها قريباً منه، لا تتحدد استجابة المرء في إطار السهولة والصعوبة، بل في إطار آخر مختلف، وعلى مستوى مغاير: مستوى القدرة المدهشة على استخدام أكثر مستويات التحليل صعوبة، وأكثر التصورات غموضاً في مناقشة ما يبدو موضوعاً عادياً، ثم القدرة المماثلة على الوصول الى رصد دقيق لأبعاد الظاهرة المعانية يضيئها إضاءة فذة.

ومصادر الصعوبة في ترجمة الكتاب ليست وحيدة البعد، بل متعددة. فالصعوبة تكمن في الاستشراق بقدر ما تكمن في وضع اللغة العربية الآن، من حيث هي لغة تعبير عن مشكلات الفكر المعاصر والحضارة المعاصرة. لست أول من يقرر هذه الصعوبة ويصطدم بها. كما أنني لن أكون الأخير؛ وليس في تقرير الصعوبة من سبة للغة، بل أنه حكم وصفي يشير الى مرحلة محددة من مراحل الحياة والثقافة العربيتين المعاصرتين. فاللغة، حتى إذ نصفها بأنها كائن حي، لا تعجز أو تقدر، ولا تمتلك خصائص ثبات تجعلها عاجزة أو قادرة بشكل سרمدى؛ بل الصعوبة في علاقة الحضارة العربية الآن بالبنى الفكرية والحضارية في العالم وموقعها بينها. وقد يكون من نافل القول أو البديهي أن يقال: أن تطور اللغة مشروط بتطور الحضارة. لكن ما قد يكون أقل بديهية هو عكس هذه المقولة، والقول إن تطور

الحضارة مشروط، أولاً، بتطور اللغة، بثورة لغوية، بتفجير للبعد اللغوي لعملية التغير والتطور الثقافية - الحضارية.

ولن يتم هذا التفجير، في تصوري، إلا بالمغامرة الرائدة، بالجرأة لا على نقل الفكر من العالم وحسب بل على اللغة أيضاً، على بناها العميقة والسطحية، وعلى مكوناتها الصوتية، والمورفولوجية، والنظمية، جرأة تهدف في النهاية الى إنجاز جوهري هو توسيع اللغة. وتوسيع اللغة ليس شرطاً يخيف؛ بل إنه شرط أساسي لتطور اللغة في مراحل الصدام الحضاري، شرط حققته العربية في عصر اصطدامها الأول بالحضارة العالمية، اليونانية والفارسية والهندية. فقد كان المترجم العربي في تعامله مع اللغة أكثر جرأة على بنيتها ونظامها. وقد يبدو صعباً على التصديق الآن أن مصطلحات ومفاهيم بسيطة شائعة، حتى ضمن علوم أساسية كعلوم اللغة، كانت حين ظهرت، أي حين جرؤ المترجم العربي على اقتحام بنية اللغة وصياغتها، تمثل اختراقاً للقوانين اللغوية الصارمة، وجرأة على الابتكار والتطوير. إن مصطلحات الدراسة الأدبية والبلاغية مثل النقل والاستعارة والمجاز مرت بمراحل طويلة من التطور قبل أن تستقر؛ وحتى في القرن الرابع الهجري كان ابن سينا يغامر باستخدام مصطلحات مثل التبديل والتغيير، والانتقال الاستعاري، ومثل يضرب، فيما كانت المصطلحات السابقة قد ترسخت نسبياً في التراث النقدي اللغوي. وثمة صعوبة فعلية في أن نقرأ الآن نص متى بن يونس في تحديد النقل المجازي ونفهم منه ما يربطه بمصدره (كتاب الشعر) أو بالمدايل التي تحملها مصطلحاته الآن، وهو نص يستخدم مصطلح التأدية لوصف عملية النقل المجازي: "وتأدي الاسم هو تأدية اسم غريب إما عن الجنس > على النوع، وإما من النوع < على جنس ما بزيادة، وإما من النوع بالزيادة التي بحسب تشكل الذي نقوله [من الجنس] *".

- را. النص كاملاً في، شكري عياد كتاب ارسطوطاليس: فن الشعر، دار الكتاب العربي (القاهرة، 1967) ص 117

مقدمة المترجم

8

لعملية الترجمة، في تصوري، بعدان اثنان: تمثل النص المترجم تمثلاً مدركاً لخصائصه البنيوية الكلية؛ وتمثيله في لغة قادرة على تجسيد هذه الخصائص الى أقصى درجات التجسيد المتاحة. و "بالخصائص البنيوية" أعني الخصائص البنيوية، لا مجرد الرسالة الفكرية التي يقررها النص. كان عبد القاهر الجرجاني، هذا الرائد العظيم لعلم البنية، قد قال، في لمحة فذة عن البنية والمعنى والترجمة، لو أن مترجماً أخذ قولنا "زيد شجاع" وترجم "شجاع" بالكلمة الموضوعية للشجاعة في لغته لكان كلامه ترجمة لكلامنا؛ لكن لو أن مترجماً أخذ قولنا "زيد أسد"، وفهم منه أنه "يعني" زيد شجاع، فترجم "أسد" بالكلمة الموضوعية للشجاعة في لغته، لما كان كلامه ترجمة لكلامنا، بل كان ينشئ إنشاءه ويخلق كلاماً خاصاً به.

وبحسب تصور الجرجاني الفذ على بنية النص، بمكوناته المحاورية المختلفة، وتشابكات مستوياته، وبعلاقة المنشئ بالإنشاء بالمتلقي، المتجسدة فيه، تصبح الترجمة التي لا تريد أن تكون إنشاءً جديداً بل تود أن تظل ترجمة إحدى أكثر عمليات التمثيل الفكري والتعبير تعقيداً وتداخلاً وتطلباً للضوابط الصارمة. وفي مواجهة هذه العملية، ببعديها اللذين حددتهما قبل قليل، يصطدم المترجم الى العربية في السياق اللغوي الحضاري العربي القائم، بمشكلات مرهقة ترتبط بالطاقات اللغوية العربية الآن على التمثيل الأقصى، وبالطاقات الحضارية على التمثيل الأقصى.

ويبدو أن ثمة إجماعاً على أن أولى هذه المشكلات هي مشكلة المصطلح النقدي، أو الأدبي، أو الاجتماعي، أو السياسي، أو العلمي أو حتّام نمضي؟

تبرز المشكلة فور محاولة تجسيد مفهومات شائعة: الديمقراطية، والديكتاتورية، والإمبريالية هي، على الصعيد السياسي، أكثرها فورية حضور فقط، لا أبعدها صعوبة؛ والكلاسيكية، والرومانسية، على الصعيد الأدبي بينها: مفاهيم ما زالت تتكرر في حياتنا اليومية لبضعة عقود، إن لم يكن لقرن بأكمله في حالة بعضها، دون أن نستطيع حتى الآن أن نطور لها مصطلحاً دقيقاً مستقراً، سلساً في الاستخدام، سلساً على الإدراك الفوري، عربياً.

فكيف بمفاهيم تطلع من مدارس جديدة نسبياً حتى في أوروبا، وما تزال إطلاتنا عليها إطلالة من كومة صغيرة وعبر عدد قليل من الأحداق:

البنوية، الإنشاء، المحور الاستبدالي، المحور الاستتباعي، العلامة، الإشارية، الترميز. هذه بعضة مصطلحات فقط لم يبدأ باستخدامها إلا منذ سنوات، ومن قبل فئة من الكتاب معدودة، ومع ذلك فإن لها في الواقع الكتابي العربي بدائل تعقد عملية الفهم والاستخدام والتطوير، وتقف سداً دون تحقيق توحدية سلسلة في الاستعمال: الهيكلية، الخطاب، المحور الشاقولي، المحور النظامي، الإشارة السيميائية، الدلالة. وهي بعض البدائل للمصطلحات التي ذكرتها قبل قليل، على التوالي.

بيد أن مشكلة المصطلح قد لا تكون الأولى من حيث صعوبة الحل. ثمة مشكلة طاقة اللغة على تمثيل النص المترجم دقةً، وإيجازاً، وإطراداً، أي على مقابلة اللفظة باللفظة، والتركيب بالتركيب، والجملة بالجملة لا دلالة

فقط، بل صيغة أيضاً، وبصورة تحقق شروط الإيجاز والإطراد والكثافة في العلاقات - أي قدرة اللغة على التعامل مع النص الأصلي دون أن تتحول الى شرح عليه أو تبسيط له، ودون أن تقع في الوقت نفسه في المغايرة الدائمة من سياق الى سياق للألفاظ التي تستخدمها لتمثيل لفظة أجنبية واحدة. لقد عبرت عن المشكلة بصورة صعبة. فلأسهّل. المشكلة هي هل نستطيع ترجمة اللفظة الأجنبية مباشرة، بلفظة، لها خصائصها، وضمن شبكة العلاقات التي يتشكل فيها الأصل، ثم هل نستطيع استخدام اللفظة العربية المترجمة في كل سياق أو في أغلب السياقات التي ترد فيها اللفظة المترجمة؟

ينبغي أن نتذكر، في الإجابة على ذلك، أن اللفظة هي أيضاً جزء من بنية لغوية، تحتل فيها موقعاً دلاليّاً، وموقعاً نظاميّاً، وموقعاً شكليّاً في الوقت نفسه؛ وأن علينا أن نجسد هذه المواقع كلها في الجملة الواحدة. هل يمكن أن نستخدم الخيارات التي يقدمها المورد* مثلاً للفعل (EXCLUDE) ومشتقاته ويظل ممكناً إدراك كون الوحدة اللغوية الأصلية في مختلف السياقات التي قمنا بترجمتها، واحدة؟

الجواب، ببساطة، لا. ثم تأتي مشكلة أعمق تصدق في كل الحالات المشار اليها سابقاً، هي مشكلة صلاحية المصطلح، أو المقابل العربي، للدخول في علاقات نظامية متغيرة، كما يفعل المصطلح الأجنبي الذي نحاول ترجمته، والتشكل ضمن علاقات تترك أثرها على بنيته المورفولوجية مثل النسبة والظرفية بشكل خاص. وتُظهر هذه المشكلة أن حلاً لها على صعيد محدد قد لا يشكل حلاً على أصعدة هامة أخرى، وفي هذه الحالة ثمة حاجة ماسة لتحديد أولويات الحل.

بين الأمثلة البسيطة على هذه الحالات المصطلح النقدي (IRONY) وخضوعه للتحويلات (IRONICAL) و (IRONIC) و (IRONICALLY).

ثمة، أولاً، مشكلة تحديد الدلالة الدقيقة للفظ في سياقاتها المتعددة. ليست الـ (IRONY) سخرية، بل إنها لتمزج السخرية، بالمفارقة. لنفترض أننا تجاوزنا مشكلة التحديد واقترحنا، كما فعلتُ في ترجمتي الحاضرة، المصطلح "المفارقة الفكاهة". جليٌّ أن المصطلح قد يحقق شرط الدقة لكنه يخل بشرط الإيجاز. وهو عاجز عن التحول المرتبط بحالتي النسبة والظرفية، إلا بإضافة كلمات سابقة عليه.

لكن عدم توفر خيارات بديلة تحقق شرط الدقة يجبرني على تبني هذا المصطلح. كيف نواجه المشكلة؟

بالجراحة، والابتكار، والمغامرة باستخدام اللغة لا باعتبارها وجوداً نهائياً مقدساً لا يمس، بل بوصفها عملية مستمرة من التوالد الاصطلاحي. فاللغة ليست مقدسة؛ وهي في الوقت نفسه ليست مصطلحاً، كما شاع في اللغويات منذ عبد القاهر الجرجاني وسوسير، أو، هي ليست مصطلحاً ثابتاً نهائياً. بل هي، كما وصفها أعلاه، عملية مستمرة من التوليد الاصطلاحي، أو من الاصطلاح التوليدي. أيهما.

ومشكلة ثالثة هي مشكلة الدلالة الصيغية، أي الدلالة الإضافية التي تنبع من تغير صيغة الكلمة المورفولوجية: إما عن طريق اللاصقات البدئية أو النهائية، أو عن طريق لاصقات ثابتة. بين هذه اللاصقات (ISTIC) في ألفاظ مثل:

(SCIENCE = SCIENTISTIC; HUMANIS = HUMANISTIC)

وقد لجأت الى اللاصقة "وية" لتجسيد هذه النسبة ملحقاً بها، عامة، المعنى ذاته الذي تحمله بالإنجليزية، وعاجزاً أحياناً إلا عن استخدامها بطريقة لا تحمل معها الدلالة.

وقد شاعت هذه اللاصقة مع المؤنث الى حد ما (وحدة+وحدوية) لكنني
الآن أُلصقها بالمذكر
(علم + علموية؛ إنساني + إنسانية، شعب + شعبوية وهكذا).

أما اللاصقة الثابتة فقد اقترحت لها معادلات عربية:

لِيْ A (HISTORICAL)

فُو EXTRA

زِيْ PSUEDO

زَا OVER

لَا NON; UN

ولقد حاولت جاهداً أن استخدمها بإطراد إلا حيث استحال ذلك بسبب
المواقع التي ذكرتها سابقاً للكلمة (تركيبياً أو شكلياً).

ثمة مشكلة رابعة، تنبع من العبارة الجاهزة: الصيغة المتكررة في لغة ما،
ونقلها الى لغة أخرى. كيف نترجم عبارات إقحامية، كما أسميها، من مثل :
(SO TO SPEAK; SAY; IT WERE)

لا بشرحها، في تصوري وممارستي في هذا الكتاب، بل باقتراح صيغ
ليست لها الطبيعة الجاهزة الاقحامية نفسها، ثم تجميدها على ما هي
عليه لتصبح اقحامية جاهزة: (بوجه من القول، لنقل).

كل هذه العبارات والاقتراحات تخلخل الأسلوب العربي، تخلق حساً بالقلق،
بالأجنبية. لكننا نمثل نصاً أجنبياً ذا خصائص فكرية محددة تتجلى في بنيته.
والتمثيل إخلاص للنص الممثل. قبل أن يكون إخلاصاً للغة الممثلة.

ذلك أن النص الممثل تجسيد لفكر، لطريقة في معاينة العالم، والتعامل مع اللغة ، لبنية فكرية ثقافية تتحد فيها فاعلية بنية اللغة بفاعلية العقل الفردي المبدع (في هذه الحالة، اللغة الانجليزية وعقل إدوارد سعيد). وفي تصوري أن مهمة المترجم هي، أو ينبغي أن تكون، تمثيل حصيلة الفاعليتين (أي النص) في اللغة التي ينقل إليها. أنا قادر على كتابة الاستشراق بطريقة مخالفة لطريقة إدوارد سعيد، لكن الإنشاء الناتج سيكون إنشائي، لا إنشاءه، والبنية الممثلة ستكون بنية تجسد حصيلة تفاعل عقلي الخاص مع بنية اللغة العربية. أي أن نصي سيكون نصاً آخر. وذلك ليس نقلاً، أو ترجمة. ما أحاوله في هذا الكتاب يتعدى نقل النص في "معانيه" الى أشياء أخرى: فهو يطمح الى تجسيد بنية الفكر المنشئ، فكر إدوارد سعيد الى أقصى درجة في طاقتي ضمن المعطيات الحاضرة للبنية اللغوية العربية أولاً، ثم خارجها الى حد ما؛ ويخرجها أشير هنا الى كل المحاولات التي قمت بها والتي تمثل شيئاً من قلق أو خلخلة بالنسبة للإنشاء العربي "السائد" والتعبير العربي "المألوف".

ذلك أن الترجمة ، في معظم نماذجها الشائعة الآن والتي أتيح لي أن أرجعها، هي صب لما يفهمه المترجم من نص ما على صعيد بنيته الدلالية المباشرة، في قالب مسبق هو العربية. أما طموح الترجمة الحاضرة فهو أن تجسد ما تستطيعه من بنية الفكر المنشئ، أولاً، وأن تسهم في توسيع بنية اللغة التي إليها أترجم ثانياً؛ فإذا كان للتفجير الذي وصفته سابقاً أن يبدأ ويتنامى، فإن ما نحن بحاجة اليه ليس حشر كل شيء في البنية القائمة (بشرحه، وتبسيطه، وتحويله الى ما يمكن أن يقال مباشرة) بل توسيع بنية اللغة القائمة وتمديدتها بحيث تصبح أكثر غنى ومرانة وطاقات. وذلك ما فعله المترجمون العرب حين كانت مغامرتهم الفكرية مع العالم مغامرة الرائد الواصل القادر، مغامرة المدرك لكون استيعاب العالم لا يمكن أن يتم في إطار البنية القائمة لديه، بل يحتاج الى تفجير هذه البنية

وتوسيعها لتصبح قادرة على استيعاب العالم دون أن تحشره وتضغطه وتبسطه.

رغم كل شيء تبقى مفاهيم أساسية لم أستطع أن أمثلها إلا بما هو شائع في الاستخدام، معربن. وقد يكون من المفارقة الفكهة فعلاً أنها تملك المفاهيم الأكثر شيوعاً وألفة وعراقة في الاستخدام العربي: الديموقراطية، الكلاسيكية، الرومانسية، الامبريالية بعضها لا كلها. لكنها قليلة بحيث تفسح المجال لمحاولة أكثر جرأة والحاحاً على الوصول الى حل، في عمل قادم.

يبدو أن ما وصفته يخلق حاجة الى مزيد من الوصف، بدلاً من أن يفي بالحاجة القائمة. لقد استخدمت عدداً من الصيغ والألفاظ والتراكيب بعضها يحمل دلالة واضحة للقارئ العربي، وبعضها ذو دلالة تختلف عن دلالاته في الاستخدام اللغوي المؤلف، وبعضها لا دلالة محددة له في السياق اللغوي العربي. لكنني، في كل الحالات قمت باختياراتي بوعي حاد لضرورتها، بل لاستحالة توفير بديل أفضل، علي شخصياً في الأقل، ضمن إطار الأهداف التي رسمتها لنفسني من الترجمة. ولذلك فقد جمعت النسبة الأعلى من استخداماتي هذه ونظمتها في كشاف مصطلحي آمل أن يجدي استخدامه لا في إيضاح استخداماتي في النص فقط، بل عل صعيد التفاعل المستمر بين المترجمين العرب، وبين المنشئ المترجم، والمنشئ الكاتب؛ ويظل الانتشار، في النهاية، الوسيلة الوحيدة لامتحان سريانية المصطلح، أو العبارة، أو اللفظة التي استخدمتها. والكشاف مرتب أبجدياً، ترد فيه الكلمات أو العبارة كما وردت في نص الترجمة، ثم يوضع مقابله الأصل الإنكليزي، وبينهما، حيث ثمة حاجة، شرح للمفهوم الذي يجسده المصطلح أو العبارة العربية، المستخدman.

ويقوم الترتيب الأبجدي على حرف الكلمة الأول بعد تجاهل (ال) التعريف، كما يقوم على صيغة الفعل الماضي مع أن ما يرد في النص أو في الكشف قد تكون صيغة الفعل المضارع (ع.م. يفكّ الرموز، تدرج في الكشف ضمن حرف الفاء لا الياء). عدا ذلك، رتب الكشف أبجدياً، دون اعتماد الجذر الثلاثي أصلاً للترتيب؛ وفي مصطلحات قليلة جداً ثمة بديلان (ع.م. مصداقية / موثوقية) يدرجان منفصلين أو يدرجان معاً تبعاً لعلاقتهما اللغوية. وما يجسده إبقاء بديلين هو ترددي في اختيار نهائي لأسباب تختلف من حالة الى أخرى، ولا مجال لتحديدها الآن.

يبدو لي أن هذه الممارسة - الحاق كل نص عربي مترجم بكشاف يدل على اختيارات المترجم العربي - قد تؤدي الى إحداث تفاعل قائم على الاستخدام الفعلي، في نص حي للمصطلح المترجم، بين المترجمين أولاً، وبين لغة الترجمة ولغة الكتابة ثانياً. ذلك أن القوائم الكثيرة التي تقوم بإعدادها جهات عربية متعددة (المجامع اللغوية - مكتب تنسيق التعريب الخ ...) على نبل الجهود التي تقف وراءها وأهميتها، لن تؤدي في النهاية، في تصوري، إلا الى النذر اليسير من الفائدة، لأنها تتم خارج سياق لغوي فعلي، خارج الاستخدام الحي الذي يقدم حلاً للإشكالات النابعة من مواقع الكلمة الدلالية والتركيبية والشكلية التي أشرت اليها سابقاً. وما نحن بحاجة اليه، بعد كل الجهود القيمة التي تمت، هو دراسات مدققة ذات طبيعة إحصائية، تنضوي تحت علم النفس اللغوي، تحاول أن تجيب على السؤال التالي: - ما هي العوامل التي تؤدي الى انتشار المصطلح اللغوي العربي المترجم لمصطلح أجنبي والعوامل التي تمنع المصطلح العربي من الانتشار والشيوع، بل حتى من الاستعمال، إلا في قوائم المجامع ومكتب تنسيق التعريب؟

ثمة ميل الى أن يعتبر المرء سهولة المصطلح وسلاسته عاملاً أساسياً في شيوعه. لكن نظرة سريعة تظهر أن الأمر أكثر تعقيداً: أن لفظة سيارة

العربية أقل سلاسة وسهولة من لفظة CAR الإنكليزية، لكنها أقل صعوبة من لفظة أوتوموبيل – أطمبيل ومع ذلك فإن لفظة سيارة هي التي سادت على صعيد الاستخدام الكتابي والكلامي.

أما لفظة هاتف، وهي أكثر سلاسة من تليفون، فلم يتح لها من الحياة ما يجعلها شائعة إلا في الدوائر الرسمية وفي لغة الكتابة (أحياناً). ما الذي يجعل لفظة باص أكثر قدرة على الانتشار والشيوع من مركبة؛ وما الذي يجعل لفظة صاروخ شائعة دون أصلها الإنكليزي ROCKET؟ أو يجعلها صالحة كمعادل لـ (MISSILE) في الوقت نفسه؟ وتستثار الأسئلة ذاتها بالإشارة الى الألفاظ استعمار، امبريالية، ديموقراطية، رأس مالية، شيوعية؛ وهذه مجموعة على قدر كبير من البساطة بالمقارنة مع مصطلحات العلوم والتقنية.

أنا أطرح تساؤلات ولا أقدم حلولاً.

لكن طرح هذه التساؤلات على صعيد واسع، في دراسات متعمقة يلتزم بها فريق أو فرق من الباحثين:

1- اقليمياً (في كل بلد عربي)

2- تاريخياً (في مراحل مختلفة من تطور اللغة خلال القرن الأخير)

ومراحل مختلفة من تطور الاحتكاك التقنوي مع الغرب بشكل خاص، يظل بين أهم ما يمكن أن تدعمه المؤسسات المعنية بالثقافة العربية واللغة اليوم، بدلاً من (أو جنباً الى جنب مع) المضي في نشر قوائم المصطلحات المترجمة دون تقصص لما تتركه من أثر أو ما تقدمه من مادة جديدة تدخل بنية اللغة وتوسعها وتغنيها.

يبقى عدد من الإشارات التوضيحية:

لقد استخدمت الصيغة الـ 1830 (1 ت) معادلاً للصيغة الإنكليزية THE 1830S لأنها صيغة موجزة دقيقة تغني عن القول: "في الثلاثينات من القرن الثامن عشر" أو ما الى ذلك من تراكيب. ولقد تقبلت في الترجمة صيغاً تركيبية خارجة على القاعدة شائعة في الاستخدام، مثل "مدير ومعلمو المدرسة" في حالات قليلة وحين كان البديل جملة مطولة تضرب فيها إشارات الضمائر أو بنية الجملة الكلية. وبين المشكلات التي يواجهها المرء باستمرار مشكلة الصفة التي تسبق سلسلة من الأسماء. وقد لجأت في هذه الحالة الى وضع فاصلة بعد سلسلة الأسماء تأتي الصفة بعدها دالة على كل ما تقدم لا على الاسم الأخير فقط (ع.م؛ المجتمع، والتاريخ، واللغات، والأساليب، الشرقية) تخلصاً من تكرار الصفة بعد كل من هذه الموصوفات. ولأسباب تتعلق ببنية الجملة، تقبلت بنية لغوية إنكليزية يمكن وصف ما يحدث فيها بأنه تنازع (على الاسم بين حرفي جر عادة) يمثل عليه التركيب: "إن إسهام زيد في ، وتطويره للإستشراق ، مهمان".

حاولت أيضاً، حيث بدا ذلك ذا ميزة، اللجوء الى مصطلحات عربية مؤسسة، أبرزها الإنشاء الذي يبدو لي أكثر قدرة على التعبير عن المصطلح DISCOURSE من المصطلح "الخطاب" الذي استخدمه/ مثلاً، هاشم صالح *. ومن ميزات الإنشاء أنه يحيي مصطلحاً عربياً قديماً أولاً، وأنه قابل للنسبة بسهولة: (إنشائي) وللإستخدام في صيغة الفعل: (أنشأ)، دون أن يلتبس بمصطلح آخر له دلالات إشكالية كما يحدث إذا نسبنا الى خطاب (خطابي) أو استخدمناه فعلاً (خطب).

ولعل مصطلحاً آخر أن يغني أيضاً هو "الكلام"، كما استخدمه عبد القاهر الجرجاني في دراسته للنظم، لولا الحاجة الى استخدام "الكلام" في الثنائية: اللغة / الكلام، ترجمة لثنائية سوسير (LANGUE / PAROLE).

بين ما لجأت اليه من سبل لمواجهة العدد الكبير من المشكلات التي
تعرض الترجمة الدقيقة الجادة توظيف صيغ عربية ليس لها الآن من
استخدام في الواقع اللغوي. وبهذا التوظيف بدا لي أن بوسع المرء أن
يحقق غرضين: تقديم مصطلح دقيق عربي الصيغة غير معرض للالتباس
بسهولة، لأنه غير مستخدم؛ وتوظيف صيغة لغوية قائمة. ولقد أعاني ذلك
على ترجمة مفاهيم صعبة كالبيروقراطية، والكوزموبوليتانية، اللذين
اقترحت لهما المعادلين المكاتبية والعوالمية (أو المدائنية) على التوالي.

كذلك حاولت توسيع استخدام صيغة "الفعلية" التي تسمح بمرانة كبيرة
في استخدام مفاهيم كالحرية وعاملتها معاملة الاسم حتى حين يكون
ثمة صفة مؤنثة منسوبة من الاسم أصلاً بهذه الصيغة. [ع.م. الجنسية،
ترجمة لـ (SEXUALITY)، لا صفة مؤنثة من الجنس فقط].

أما إشارات النص الأصلي فقد ترددت كثيراً في اتخاذ قرار نهائي بشأنها.
من الجلي أن إثبات الإشارات حق للكتاب وللقارئ وللمؤلف على المترجم.
بيد أن القيمة العملية لإثباتها مترجمة الى العربية ضئيلة جداً. لأن ثمة
قارئ للكتاب : قارئ لا يعرف الإنكليزية وهو لن يفيد من أسماء مؤلفين
وعناوين كتب تذكر له دون أن تكون صادرة بالعربية، وقارئ يعرف الإنكليزية
ويرغب في مراجعة المصادر والمراجع المذكورة وسيكون أقل صعوبة عليه
أن يطلع على أسماء المؤلفين وعناوين المراجع بلغاتها الأصلية ليعود اليها
في طبعتها المعطاة.

لذلك قررت في النهاية :

- 1- أن أثبت الإشارات كاملة بنصها الإنكليزي
- 2- أن أختار الإشارات التي ترد فيها عبارات أو كلمات ذات دلالة قد
تغني القارئ العربي، وأترجم هذه العبارات دون أسماء المؤلفين
وعناوين المراجع، مشيراً اليها بـ [المرجع المذكور] وقد احتفظت

بأرقام الإشارات كما هي في النص الأصلي. لذلك فإن ما يرد في الإشارات المترجمة هو مثلاً: -

19 - مقتبس في [المرجع المذكور]

35 - ويعبر عن رأي مشابه [المرجع المذكور]

ويدل الرقم على رقم الهامش الأصلي في الفصل الذي يقع فيه، كما تدل عبارة [المرجع المذكور] بشكل عام على المؤلف والمرجع وتفاصيل النشر؛ وفي حالة عدد قليل جداً من الكتب التي ذكرت ترجمت عناوينها إما لمعرفتي بأنها مترجمة الى العربية أو في طريقها الى أن تترجم، أو من أجل السياق العام للجملة.

في كتابة الأسماء الأجنبية حاولت رسم الاسم بأقرب الصور الممكنة الى نطقه بلغته الأصلية باستثناء الأسماء التي انتشرت برسم معين لها في العربية (بلفور، لويس، جب مثلاً) ومن أجل ألا تنقش الصفحة العربية المطبوعة بالأسماء والعناوين الأجنبية، فقد أوردتها بالعربية فقط ضمن النص. لكنني أوردتها بلغاتها الأصلية في المؤشرة، الذي تدرج فيه المداخل بالعربية مرتبة أبجدياً، ويقابل الاسم أو العنوان العربي فيه الأصل الأجنبي له. أخيراً استخدمت رموزاً قليلة مثل ع.م. (على سبيل المثال) مقابلاً لـ (e.g.) وأي مقابلاً لـ (i.e.). كما استخدمت القوسين < > لإضافاتي الشخصية التوضيحية، مبقياً القوسين () و [] كما هي في النص الأصلي.

نقطة أخيرة:

كان كتاب إدوارد سعيد مناسبة لي شخصياً لطرح هذه التساؤلات، ولممارسة اختيارات شخصية خاصة في الترجمة لما أتوقع لهذا الكتاب من انتشار وقراءة واسعة. وإذا كان فيما فعلته بعض من إجحاف، إجحاف أحياناً،

بحق الكتاب - إذ أن ترجمة أكثر سلاسة له، وأقل إخلاصاً في الوقت نفسه لبنية لغته وفكره، ما تزال ممكنة - فإن الهدف الأبعد من الترجمة والإخلاص للثقافة بأكملها دافعان أمل أن يسوّغا تعاملي مع الكتاب ويغفرا للإجحاف بحقه. فما كل يوم يصدر كتاب كالإستشراق، وما كل يوم يتاح للمترجم العربي أن يقدم كتاباً على هذه الدرجة من الأهمية وإمكانية الوصول الى القارئ. بل ما كل شهر، أو سنة، أو عقد.

تنويهات

لم يكن العمل على هذا الكتاب ليكتمل بصورته الحاضرة لولا إسهام عدد من الأصدقاء في حل المشكلات التي واجهتني في إعدادة. فمنذ البدء أضاءت لي مناقشة أبعاده الفكرية، وبنية لغته، مع أدونيس، الياس خوري، خالدة سعيد، غسان المالح وياسر الداغستاني جوانب جوهرية من عملية ترجمته. كما كان لمساعدة هنريش ريف، دافيد هوك، وعبد الرحمن أيوب فضل كبير في معالجة نصوص محددة منه.

أما روث أبو ديب فقد عاشت تجربة ترجمته بفيض من المشاركة الحانية، وأضاءت العديد من نقاطه الغامضة.

على صعيد آخر كان لما بذلته رفقا عبويني من جهد ووقت في إعداد المخطوط للطباعة، ولما بذلته أنصاف ورابعة المومني ورابعة شناق في إعداد المؤشر فضل إتاحة الوقت لي لمتابعة العمل على النص بتركيز أشد.

ولمؤسسة الأبحاث العربية وجهازها والمشرفين على إخراج الكتاب، ثمة فضل الصبر والأناة والدقة في إعطاء الكتاب صورته النهائية. ويبقى الخطأ مسؤوليتي وحدي.

- في ترجمته لمقالة محمد اركون "مدخل لدراسة الروابط بين الإسلام والسياسة". مواقف: 37-38 (بيروت، ربيع وصيف 1980) ص 154 – 170.

- إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم؛ ينبغي أن يمثلوا.
- كارل ماركس،
"برومير الثامن عشر للويس بونابرت"

- الشرق صنعة.
- بنجمن دزرائيلي،
"تانكرد"

مقدمة المؤلف

في زيارة لبيروت أثناء الحرب الأهلية الرهيبة 1975 – 1976 كتب صحفي فرنسي بلهجة أسفة لدمار الوسط الحيوي للمدينة: "لقد بدت ذات يوم كأنها تنتمي الى ... شرق شاتوبريان وبرفال" (1). ولقد كان على حق،

طبعاً، فيما قاله عن المكان، خصوصاً من وجهة نظر الأوروبي. فقد كان الشرق، تقريباً، اختراعاً غريباً، وكان منذ القدم الغابر مكاناً للرمسة <رومانس>، والكائنات الغريبة المدهشة، والذكريات والمشاهد الشاحبة، والتجارب الاستثنائية. وكان الآن في سبيله الى التلاشي؛ وبمعنى ما، فإن الشرق كان قد حدث، وانقضى أجله. وربما لم يبدُ علائقياً أنه كان للشرقيين أنفسهم سهم من المصلحة خلال <هذه> العملية، وأنهم حتى في زمن شاتوبريان ونرفال عاشوا هناك، وكانوا الآن هم الذين يعانون؛ فقد كان الشيء الرئيسي بالنسبة للزائر الأوروبي تمثيلاً أوروبياً للشرق ولقدره المعاصر، اللذين كانا ذوي دلالة جماعية مرموقة لدى الصحفي ولدى قرائه الفرنسيين.

لن يشعر الأمريكيون بالشعور نفسه بإزاء الشرق، الذي يغلب أن يرتبط في أذهانهم بصورة مختلفة تماماً بالشرق الأقصى (الصين، واليابان، رئيسياً). وبخلاف الأمريكيين، فإن الفرنسيين والبريطانيين - والى حد أقل الألمان، والروس، والإسبان، والبرتغاليين، والإيطاليين، والسويسريين - ذوو تراث عريق مما سأسميه الاستشراق، <وهو> طريقة للوصول الى تلاؤم مع الشرق مبنية على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الأوروبية الغربية. فالشرق ليس لصيقاً بأوروبا وحسب؛ بل إنه كذلك موضع أعظم مستعمرات أوروبا، وأغناها، وأقدمها؛ ومصدر حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، وأحد صورها الأكثر عمقاً وتكرار حدوث للآخر. وإضافةً، فقد ساعد الشرق على تحديد أوروبا (أو الغرب) بوصفه صورتها، وفكرتها، وشخصيتها، وتجربتها، المقابلة. بيد أنه لا شيء من هذا الشرق تخيلي صرف. فالشرق جزء تكاملي من حضارة أوروبا وثقافتها الماديتين. ويعبر الاستشراق عن ذلك الجزء ويمثله ثقافياً، بل حتى عقائدياً، من حيث هو <الاستشراق> نهج من الإنشاء <الكتابي> له ما يعززه من المؤسسات، والمفردات، وتراث البحث، والصور، والمعتقدات المذهبية، وحتى الأجهزة المكاتبية <البيروقراطية> الاستعمارية والأساليب الاستعمارية. وبالمقابل، فإن

الفهم الأمريكي للشرق سيبدو أقل كثافة بكثير، رغم أن مغامراتنا حديثاً في اليابان، وكوريا، والهند الصينية ينبغي أن تكون الآن <في سبيلها> الى خلق وعي "شرقي" أكثر اتزاناً وأكثر واقعية. وعلاوةً، فإن الدور السياسي والاقتصادي الأمريكي المتنامي تنامياً هائلاً في الشرق الأدنى (الشرق الأوسط) يفرض على فهمنا للشرق مطالب عظيمة.

سيكون جلياً للقارئ (وسيزداد جلاءً عبر الصفحات الكثيرة التي تلي) أنني أعني بالاستشراق عدداً من الأشياء هي جميعاً، في رأيي، متبادلة الاعتماد. إن الدلالة الأكثر تقبلاً للاستشراق دلالة جامعية <أكاديمية>. وبالفعل، فإن الملصقة ما تزال مستخدمة في عدد من المؤسسات الجامعية. فكل من يقوم بتدريس الشرق، أو الكتابة عنه، أو بحثه - ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصاً بعلم الإنسان <انثروبولوجي>، أو بعلم الاجتماع، أو مؤرخاً، أو فقيه لغة <فيلولوجياً> - في جوانبه المحددة والعامية على حد سواء، هو مستشرق، وما يقوم هو أو هي بفعله هو استشراق. صحيح أن المصطلح الاستشراق، بالمقارنة مع الدراسات الشرقية أو الدراسات الاقليمية، أقل تفضيلاً اليوم لدى المختصين لسببين اثنين: كونه غائماً وعاماً الى درجة مفرطة، وكونه يتضمن الموقف التنفيذي السلطوي للاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. بيد أن الكتب <ما تزال> تكتب، والمؤتمرات تعقد، ومحرقها الرئيسي "الشرق" والسلطة المرجعية فيها المستشرق في قناعه الجديد أو القديم. والنقطة الدالة هي ان الاستشراق، حتى إذا لم يستطع البقاء كما كان ذات يوم؛ يستمر في الحياة جامعياً عبر معتقداته المذهبية وأطروحاته عن الشرق والشرقي.

ويرتبط بهذا التراث الجامعي، الذي تشكل أقداره، وتقمصاته، وتخصصاته، وأشكال انتقاله، جزئياً، موضوع هذه الدراسة، معنى أكثر عمومية للاستشراق. فالاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي

<انطولوجي> ومعرفي <ابستمولوجي> بين الشرق و (في معظم الأحيان) "الغرب". وهكذا، فقد تقبل جمهور كبير جداً من الكتاب، وبينهم شعراء، وروائيون، وفلاسفة، ومنظرون سياسيون، واقتصاديون، وإداريون استعماريون، التمييز الأساسي بين الشرق والغرب بوصفه نقطة الانطلاق <لسلسلة> محكمة الصياغة <من> النظريات، والملاحم، والروايات، والأوصاف الاجتماعية، والمسارد السياسية التي تتعلق بالشرق، وسكانه، وعاداته، و "عقله" وقدره، وما الى ذلك. ويوسع هذا الاستشراق أن يفسح مكاناً ليستوعب إيسخيلس، لنقل، وفيكتور هوغو، ودانتي، وكارل ماركس. وسأعالج بعد قليل المشكلات المنهجية التي يواجهها المرء في "حقول" متصور على هذه الدرجة من الاتساع.

إن التبادل بين المعنيين الجامعي والتخييلي نوعاً للاستشراق تبادل دائم، ومنذ أواخر القرن الثامن عشر ما تزال ثمة حركة ناشطة منضبطة تماماً – بل ربما كانت منظمة مقننة – بين الاثنين. وهنا أصل الى المعنى الثالث للاستشراق، وهو معنى محدد تاريخياً ومادياً الى درجة تفوق تحديد أي من المعنيين الآخرين.

إذا اتخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق محددة تحديداً تقريبياً، فإن الاستشراق يمكن أن يناقش ويحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق – التعامل معه بإصدار تقارير حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبوصفه، وتدريسه، والاستقرار فيه، وحكمه: وإيجاز، الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبناؤه، وامتلاك السيادة عليه. وقد وجدت استخدام مفهوم ميشيل فوكو للإنشاء <الكتابي>، كما يصفه في <كتابه> علم آثار المعرفة وأدب وعاقبُ ذا فائدة هنا لتحديد هوية الاستشراق. وما أطرحه هنا هو أنان ما لم نكتنه الاستشراق بوصفه إنشاء فلن يكون في وسعنا أبداً أن نفهم الفرع المنظم تنظيمياً عالياً الذي استطاعت الثقافة الغربية عن طريقه أن تدبر الشرق – بل حتى أن تنتجه – سياسياً، واجتماعياً، وعسكرياً، وعقائدياً، وعلمياً،

وتخيلياً، في مرحلة ما بعد <عصر> التنوير. وعلاوة، فقد احتل الاستشراق مركزاً هو من السيادة بحيث أنني أؤمن بأنه ليس في وسع إنسان يكتب عن الشرق، أو يفكر فيه، أو يمارس فعلاً متعلقاً به أن يقوم بذلك دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعوقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل. وبكلمات أخرى، فإن الشرق، بسبب الاستشراق، لم يكن (وليس) موضوعاً حراً للفكر أو الفعل. ولا يعني هذا أن الاستشراق، بمفرده، يقرر ويحكم ما يمكن أن يقال عن الشرق، بل أنه يشكل شبكة المصالح الكلية التي يُستحضر تأثيرها بصورة لا مفر منها في كل مناسبة (والتي تنشك، لذلك، في أي مناسبة) يكون فيها ذلك الكيان العجيب "الشرق" موضعاً للنقاش. أما كيف يحدث ذلك فإنه ما يحاول هذا الكتاب أن يكشفه. كذلك يحاول <هذا الكتاب> أن يظهر أن الثقافة الغربية اكتسبت المزيد من القوة و <وضوح> الهوية بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتاً بديلةً أو حتى سرية تحترضية.

تاريخياً وثقافياً، ثمة فرق كمّي، كما أن ثمة فرقاً نوعياً، بين الانشباك الفرنسي - البريطاني، في الشرق، وانشباك أي دولة أوروبية وأطلسية أخرى - حتى مرحلة الهيمنة الأميركية بعد الحرب العالمية الثانية. ومن ثم، فإن يتحدث المرء عن الاستشراق هو أن يتحدث، رئيسياً، وإن لم يكن حصرياً، عن مشروع ثقافي بريطاني وفرنسي، مشروع تضم أبعاده عوالم متباينة تباين الخيال نفسه، الهند وشرقي المتوسط <الليفانت> بأكملها، ونصوص الكتاب المقدس وأقاليم الكتاب المقدس، وتجارة التوابل، والجيش الاستعمارية، والتراث الطويل من الإداريين الاستعماريين، وقدراً ضخماً من تراث البحث، وأعداداً لا تحصى من الخبراء، و "المساعدين" الشرقيين، وجهاز أستاذية شرقية، وكوكبة من الأفكار "الشرقية" (الاضطهاد الشرقي، الأبهة الشرقية، القسوة الشرقية، الحواسبية الشرقية)، وعدداً كبيراً من الملل، والفلسفات، والحكم الشرقية المدججة للاستخدام المحلي الأوروبي - في قائمة يمكن أن تمتد الى ما لانهاية. والنقطة التي أثيرها

هنا هي أن الاستشراق يشتق من علاقة تقارب خاصة قامت بين بريطانيا وفرنسا والشرق، الذي لم يكن في الحقيقة ليعني، حتى أوائل القرن التاسع عشر، سوى الهند وأقاليم الكتاب المقدس. فمنذ بداية القرن التاسع عشر الى نهاية الحرب العالمية الثانية، سيطرت فرنسا وبريطانيا على الشرق والاستشراق؛ أما منذ الحرب العالمية الثانية فقد سيطرت أمريكا على الشرق، وهي تتناوله كما تناولته فرنسا وبريطانيا ذات يوم. ومن ذلك التقارب، ذي القوة الحيوية الخصيبة خصباً هائلاً باستمرار رغم كونها دائماً تجلو القوة الأعظم نسبياً للغرب (بريطانية، أو فرنسية، أو أميركية) ينبع الجسد الضخم من النصوص التي أسمىها استشراقية.

ينبغي أن يقال فوراً إنه على الرغم من العدد الوفير من الكتب والمؤلفين الذين أدرسهم، فثمة عدد أكبر بكثير اضطرت ببساطة الى أن أغفله. بيد أن المنظومة التي ي طرحها تعتمد لا على منسق <كتالوج> يستغرق جميع النصوص التي تعالج الشرق، ولا على طقم محدد بوضوح من النصوص، والمؤلفين، والأفكار التي تشكل، مجتمعة، الشريعة الاستشراقية. بل إنني اعتمدت، بدلاً من ذلك، على بديل منهجي مختلف - يشكل عموده الفقري، بمعنى ما، طقم التعجيمات التاريخية التي ما فتئت أطرحها في هذه المقدمة - وهي ما أود أن أناقشه الآن بتفصيل تحليلي أعمق.

بدأت بالافتراض التالي: إن الشرق ليس حقيقة خاملة من حقائق الطبيعة. فهو ليس مجرد وجود ثمة، بالضبط كما أن الغرب نفسه ليس مجرد وجود ثمة. وينبغي أن نأخذ بجدية ملاحظة فيكو العظيمة أن البشر يصنعون تاريخهم، وأن ما بمقدورهم أن يعرفوه هو ما صنعوه، وأن نسحب هذه <الملاحظة> لتتطبق على الجغرافية: ذلك أن مواضع وأقاليم وأقساماً جغرافية كالشرق والغرب، من حيث هي كيانات جغرافية وثقافية - دون أن نقول شيئاً عن كونها كيانات تاريخية - هي من صنع الإنسان. ومن ثم، فإن

الشرق، بقدر الغرب نفسه تماماً، هو فكرة ذات تاريخ وتراث من الفكر، والصور، والمفردات التي أسبغت عليه حقيقة وحضوراً في الغرب ومن أجل الغرب. وهكذا فإن كلاً من <هذين> الكيانين الجغرافيين يدعم الآخر، الى حد ما، يعكسه.

ينبغي على المرء، وقد قال هذا، أن يستمر ليقرر عدداً من التقييدات المعقولة. قبل كل شيء، سيكون خطأ أن نستخلص أن الشرق كان جوهرياً <مجرد> فكرة، أو خلقاً دون واقع مطابق له. فعندما قال دزرائيلي في روايته تانكرد إن الشرق صنعة، قصد الى أن الاهتمام بالشرق شيء سيجده اللامعون من الشباب في الغرب شوباً عاطفياً يستغرق المرء بصورة كلية؛ ولا ينبغي أن يفسر ما قاله بأنه يعني أن الشرق صنعة وحسب للغربيين. لقد كان ثمة، وما يزال، ثقافات، وأمم مقامها الشرق، ولحياتها، وتواريخها، وعاداتها، حقيقة قاسية عارية هي، بوضوح، أعظم بكثير من كل ما يمكن أن يقال عنها في الغرب.

وليس بوسع هذه الدراسة أن تسهم إلا بالقليل القليل في <اكتناه> هذه الحقيقة، عدا عن إقرارها بصمت. غير أن ظاهرة الاستشراق، كما أدرسها هنا، تعالج، بشكل رئيسي، لا التطابق بين الاستشراق والشرق، بل الاطراد والاتساق الداخليين للاستشراق وأفكاره عن الشرق (الشرق كصناعة)، على الرغم من، وبما يتجاوز، أي تطابق أو غياب للتطابق مع شرق "حقيقي". والنقطة <التي أثيرها> هي أن تقرير دزرائيلي عن الشرق يشير بشكل رئيسي الى ذلك الاطراد المخلوق، وتلك الكوكبة المنتظمة من الأفكار بوصفها الشيء الأكثر بروزاً وجلاء حول الشرق، لا الى مجرد كينونتها ، كما يعبر والسُ ستيفنز.

ثمة تقييد ثان: هو أن الأفكار، والثقافات، والتواريخ لا يمكن أن تفهم بجدية دون أن تدرس أيضاً قوتها، أو ، بشكل أدق، تشخصات قوتها، فأن يؤمن

المرء بأن الشرق قد خلق - أو، كما أسمى ذلك، قد شُرِّقن - وأن يؤمن بأن أشياء كهذه تحدث كضرورة من ضرورات الخيال، هو أن يكون المرء ساذجاً. ذلك أن العلاقة بين الغرب والشرق هي علاقة من القوة، ومن السيطرة، ومن درجات متفاوتة من الهيمنة المعقدة المتشابكة. وهي علاقة يدلل عليها بشكل سليم في عنوان كتاب ك.إم. بانيكار الكلاسي *آسيا والسيطرة الغربية* (2). لقد شرّقن الشرق لا لمجرد أن <أوروباً> اكتشفت أنه شرقي بجميع تلك الطرق التي اعتبرها الإنسان الأوروبي المتوسط في القرن التاسع عشر عادية معروفة، بل لأن الشرق كان قابلاً لأن يجعل - أي أن يخضع لكونه - شرقياً. وليس هناك مثلاً إلا أدنى درجات الإقرار في كون مواجهة فلوير مع محظية مصرية أنتجت نموذجاً للمرأة الشرقية واسع التأثير؛ فهي لم تتحدث عن نفسها أبداً، ولم تمثل مشاعرها، وحضورها، وتاريخها أبداً. بل قام هو بالحديث عنها ويتمثيلها. وكان هو أجنبياً، غنياً نسبياً، وذكرراً، وكانت هذه <الخصائص> حقائق تاريخية من حقائق السيطرة سمحت له لا بامتلاك كشك هانم جسدياً وحسب، بل بالتحدث باسمها وإخبار قرائه بأي الطرق كانت "شرقية نمطية". والمنظومة التي أطرحها هي أن موقع القوة الذي احتله فلوير بالنسبة إلى كشك هانم ليس حالة معزولة. بل إنه ليمثل نسق القوة النسبية <القائمة> بين الشرق والغرب، والإنشاء الذي جعله هذا النسق ممكناً.

ويقودنا ذلك إلى تقييد ثالث. ينبغي على المرء ألا يفترض أبداً أن بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب أو الأساطير التي ستذهب أدراج الرياح إذا كان للحقيقة المتعلقة بها أن تُجلى. وأنا نفسي أؤمن بأن الاستشراق أكثر قيمة بشكل خاص كعلامة على القوة الأوروبية - الأطلسية - بإزاء الشرق منه كإنشاء حقيقي عن الشرق (وهو ما يدعي الاستشراق، في شكله الجامعي أو البحثي، كونه). على أي حال، إن ما علينا أن نحترمه ونحاول أن ندركه هو القوة المتلاحمة للإنشاء

الاستشراقي ، وعلاقاته الوثيقة بالمؤسسات الاجتماعية والسياسية المعززة، وقدرته المهيبة على البقاء. فأى نظام من الأفكار قادر، بعد كل حساب، على أن يبقى دون تغير كحكمة قابلة للتدريس (في المجامع، والكتب، والمؤتمرات، والجامعات، ومعاهد السلك الخارجي) من زمن أرنست رينان في أواخر الـ 1840 (ات) الى الوقت الحاضر في الولايات المتحدة لا بد أن يكون شيئاً أكثر صلابة ومتانة من مجرد مجموعة من الأكاذيب. ومن ثم، فإن الاستشراق ليس استيهاماً أوروبياً فارغاً حول الشرق، بل إنه لجسد مخلوق من النظرية والتطبيق ما برح، لأجيال عديدة، موضعاً لاستثمارات مادية كبيرة. وقد جعل الاستثمار المستمر الاستشراق، من حيث هو نظام من المعرفة بالشرق، مشبكاً يمرر خلاله الشرق الى الوعي الغربي، تماماً كما أن ذلك الاستثمار نفسه ضاعف التقارير التي تكاثرت منسربة من الاستشراق الى الثقافة عامة – بل إنه قد جعل هذه التقارير منتجة بحق.

لقد طرح غرامشي تمييزاً ناجعاً بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي يتشكل الأول، تبعاً له، من وشائج وروابط اختيارية (أو، على الأقل، عقلانية وغير قسرية) كالمدارس، والعائلات، والنقابات، ويتشكل الثاني من مؤسسات الدولة (الجيش، الشرطة، الجهاز المكتبي المركزي) التي تلعب في نظام الحكم دوراً من السيطرة المباشرة. والثقافة، طبعاً، ذات فاعلية في المجتمع المدني حيث يتم تأثير الأفكار، والمؤسسات، والأفراد الآخرين لا عبر السيطرة بل عبر ما سماه غرامشي الإقرار. ففي أي مجتمع لا كلياتي، إذن، تطغى أشكال ثقافية معينة على أشكال أخرى، تماماً كما أن أفكاراً معينة تكون أكثر نفوذاً من غيرها. وشكل هذه القيادة الثقافية هو ما ميزه غرامشي بالتسلط، وهو مفهوم لا غنى عنه لفهم الحياة الثقافية في الغرب الصناعي. والتسلط، أو بالأحرى، النتائج الفاعلة للتسلط الثقافي هي ما يمنح الاستشراق متانته وقوته اللتين ما فتئت أتحدث عنهما. فالاستشراق ليس أبداً بمنأى عما يسميه دنسُ هي فكرة أوروبا (3)، وهو

مفهوم جمعي يحدد هويتنا "نحن" الأوروبيين كنقيض لـ "أولئك" الذين ليسوا أوروبيين. بل إنه لمن الممكن أن يطرح المرء منظومة تقول إن المكون الرئيسي للثقافة الأوروبية هو بالضبط ما جعل تلك الثقافة متسلطة داخل أوروبا وخارجها على حد سواء: فكرة كون الهوية الأوروبية متفوقة بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية. وثمة، بالإضافة الى ذلك، تسلط الأفكار الأوروبية عن الشرق، التي تعيد بدورها تأكيد التفوق الأوروبي على التخلف الشرقي، ملغية عادةً احتمال أن مفكراً أكثر استقلالية وأكثر شكاً قد يشكل وجهة نظر مغايرة حول <هذه> المسألة.

يعتمد الاستشراق، بطريقة ثابتة، من أجل استراتيجيته على هذا التفوق الموقعي المرن الذي يضع الغرب في سلسلة كاملة من العلاقات المحتملة مع الشرق دون أن يفقده اللحظة واحدة كونه نسبياً صاحب اليد العليا. ولماذا كان ينبغي أن يكون الأمر على غير هذه الشاكلة، خصوصاً خلال مرحلة الهيمنة الأوروبية الخارقة منذ أواخر عصر النهضة حتى الوقت الحاضر؟ لقد كان العالم، أو الباحث، أو الارسالي، أو التاجر، أو الجندي في الشرق، أو فكر بالشرق، لأنه كان قادراً على أن يكون هناك أو على أن يفكر به، دون مقاومة تذكر من جانب الشرق. وتحت العنوان العام للمعرفة بالشرق، وتحت مظلة التسلط الغربي على الشرق منذ نهاية القرن الثامن عشر، برز شرق معقد متشابك ملائم للدراسة في البيئة الجامعية، وللعرض في المتاحف، وللإستبناء في المكاتب الاستعمارية، وللإيضاح النظري في أطروحات علم الإنسان، وعلوم الحياة، والألسنية، والأعراق، والتاريخ حول الإنسان والكون، ولتقديم أمثلة على النظريات الاقتصادية والاجتماعية في التطور، والثورة، والشخصية الثقافية، والخصائص القومية أو الدينية. وإضافةً، فإن الاكتناه التخيلي للأشياء الشرقية كان يقوم، بصورة حصرية نوعاً، على وعي غربي ذي سيادة برز من مركزيته التي لم يكن ثمة ما يتحداها عالم شرقي، أولاً تبعاً لأفكار عامة حول هوية من وما كان شرقياً، ثم تبعاً لمنطق مفصل ليس محكوماً ببساطة بالواقع التجريبي بل

بمجموعة من الرغبات، والمجموعات، والاستثمارات، والاسقاطات. ولئن كن بوسعنا أن نشير الى أعمال استشراقية من البحث الأصيل ككتاب سلفستر دو ساسي المقتطفات العربية أو كتاب أدوارد لين مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم، فإن علينا أن نلاحظ أيضاً أن أفكار رينان وغوبينو العنصرية العرقية صدرت عن الحافز نفسه، كما صدر عنه عدد كبير جداً من روايات الجنس المكشوف الفيكترية (را. تحليل ستفن ماركس لـ "التركي الشبق" (4)).

ومع ذلك ، فإن على المرء أن يتساءل دائماً: هل ما يهم في الاستشراق هو المجموعة العامة من الأفكار التي تغطي على كتلة المادة – ومن يستطيع أن ينكر أنها كانت <أفكاراً> مشبعة بمذاهب التفوق الأوروبي، وبشتى أنواع العنصرية العرقية، وبالامبريالية، وما إليها، وأفكار مذهبية جامدة عن "الشرقي" بوصفه تجريداً مثالياً ولا متغيراً؟ – أو العمل الأكثر تنوعاً بكثير الذي أنتجه عدد لا يكاد يُحصى من الكتاب الأفراد، الذين يدرسه المرء بوصفهم حالات فردية للكتاب الذين يعالجون الشرق. وبمعنى ما، فإن البديلين، العام والخاص، هما فيا لحقيقة منظوران لمعينة المادة نفسها: ففي كلتا الحالتين، على المرء أن يناقش رواداً في الميدان مثل وليم جونز، وفنانين عظاماً مثل نرفال وفلوبير. بل لماذا يمتنع استخدام كلا المنظورين معاً، أو الواحد بعد الآخر؟ أوليس ثمة طر واضح للتشويه (من النمط نفسه الذي كان الاستشراق الجامعي دائماً عرضة للوقوع فيه) إذا حافظ المرء باطراد على مستوى للوصف مفرط في العمومية أو مفرط في الخصوصية؟

إن خوفيّ هما التشويه وغياب الدقة، أو بالحري ذلك النمط من غياب الدقة الذي تنتجه تعميمات مبالغ في مذهبيتها الجامدة ومحرق موضعي مبالغ في وضعيته. وفي سعبي لمواجهة هذه المشكلات حاولت أن أعالج ثلاثة جوانب رئيسية من واقعي المعاصر يبدو لي أنها تدل على مخرج من

الصعوبات المنهجية او المنظورية التي ما فتئت أناقشها، وهي صعوبات قد تجبر المرء، أولاً، على كتابة مباحكة خشنة على مستوى من الوصف يبلغ من العمومية غير المقبولة درجة يصبح معها غير جدير ببذل الجهد، أو تجبره، ثانياً، على كتابة سلسلة من التحليلات التي تبلغ من التفصيل والذرية درجة تجعلها تفقد كل أثر للخطوط العامة للقوة التي تنفح الحقل وتشكله مانحة إياه قوة حجته المميزة. كيف، إذن نميز الفردية ونلائم بينها وبين سياقها العام الذكي والتسلطي والذي لا يمثل بأي شكل مجرد سياق سلبي أو ديكتاتوري؟

ذكرتُ ثلاثة جوانب من واقعي المعاصر: وينبغي أن أوضحها الآن وأناقشها بإيجاز من أجل أن يكون جلياً كيف دُفعتُ الى سبيل معين من البحث والكتابة.

1- التمييز بين المعرفة الخالصة والمعرفة السياسية:

من السهل جداً أن يطرح المرء منظومة أن المعرفة المتعلقة بشيكسبير أو ووردزورث ليست معرفة سياسية، أما المعرفة المتعلقة بالصين المعاصرة أو الاتحاد السوفييتي فهي سياسية. إن تسميتي الرسمية والمهنية هي "إنساني"، وهو لقب يشير الى الدراسات الإنسانية كميدان لتخصصي، ويشير، لذلك، الى انتفاء احتمال وجود أي شيء سياسي فيما أقوم به في هذا الميدان. ومن الطبيعي أن هذه الملصقات والمصطلحات ، كما أستعملها هنا، خالية من أي تظليلات دلالية فرقية. بيد أن الحقيقة العامة لما أشير اليه معتنقة بشكل واسع كما أعتقد. وأحد أسباب القول بأن دارساً إنسانياً يكتب عن ووردزورث، أو محرراً <للنصوص> متخصصاً في <شعر> كنتس، ليس منشكباً في عمل سياسي هو أنه لا يبدو لما يقوم به أي تأثير سياسي مباشر على الواقع بمعناه اليومي. أما الباحث

المتخصص في الاقتصاد السوفييتي فإنه يعمل في مجال مشحون الى درجة عالية وللحكومة فيه اهتمام كبير بارز، وما قد ينتجه من دراسات أو اقتراحات سيُتناول من قبل صانعي السياسة، والموظفين الحكوميين، واقتصاديي المؤسسات، وخبراء الاستخبارات. ويمكن توسيع التمييز بين "الانسانيين" وبين الأشخاص الذين يكون لعملهم مضاعفات في رسم السياسة، أو أهمية سياسية، الى درجة أبعد بالقول إن اللون العقائدي للأول ذو أهمية عرضية بالنسبة للسياسة مع أنه قد يكون عظيم الأهمية بالنسبة لزملائه في ميدان عمله، الذين قد يعترضون على ستالينيته أو فاشيته أو تحرريته المفرطة في السهولة، أما عقائدية الثاني فإنها جزء طبيعي من لحمة مادته - والواقع أن الاقتصاد، والسياسة، وعلم الاجتماع في البيئة الجامعية الحديثة هي علوم عقائدية - ولذلك فإنها تعتبر بدهياً "سياسية".

ومع ذلك، فإن التطاول العدواني الحاسم على معظم المعرفة المنتجة في الغرب المعاصر (وأنا أتحدث هنا عن الولايات المتحدة بشكل رئيسي) هو أن تكون لا سياسية أي، بحثية، جامعية، متجردة، تسمو فوق التحزبية أو الايمان المذهبي ذي الأفق الضيق. وقد لا يسع المرء أن يعترض على طموح كهذا، نظرياً، أما في التطبيق أكثر إشكالية بكثير. ذلك أنه ما من أحد ابتكر أبداً طريقة لفصل الباحث عن ظروف الحياة، وعن حقيقة انشباكه (واعياً أو لا واعياً) في طبقة، في طقم من المعتقدات، وفي منزلة اجتماعية، أو عن مجرد فاعلية كونه عضواً في مجتمع. وما تزال هذه الأشياء تمارس تأثيرها على ما يقوم به <الباحث> مهنيّاً، رغم أن أبحاثه وثمراتها، بشكل طبيعي تماماً، تحاول فعلاً أن تبلغ مستوى من الحرية النسبية من كوابح الواقع اليومي القاسي ومقيداته. ذلك أن ثمة شيئاً في الوجود كالمعرفة التي تكون أقل، بدلاً من أن تكون أكثر، تحيزاً من الفرد الذي ينتجها (بكل ما في ظروف حياته من عوامل تعاضل وتشتت). بيد أن هذه المعرفة، ليست، نتيجةً، لا سياسية.

إن كون مناقشات الأدب أو فقه اللغة الكلاسيكي مشحونة بالدلالة السياسية أو تمتلك دلالة سياسية غير موسطة، أو كونها على خلاف ذلك، سؤال كبير جداً حاولتُ أن أعالجه بشيء من التفصيل في مكان آخر (5). وما يعنين أن أقوم به الآن هو أن أقترح كيف يموّ الاجماع التحرري العام على أن المعرفة "الحقيقية" هي جوهرياً لا سياسية (وبالمقابل، أن المعرفة السياسية صراحة ليست معرفة "حقيقية") الظروف السياسية المنظمة تنظيمياً عالياً، وإن يكن غامضاً، التي تسود في عملية إنتاج المعرفة. ولا يساعد أحداً اليوم على فهم ذلك كون الصفة "سياسي" تستخدم كملصقة لتجريح أي عمل يجرؤ على أن ينتهك حرمة مراسيم الموضوعية الفو-سياسية المدعاة.

وبوسعنا القول، أولاً، أن المجتمع المدني يميز تدرجاً في الأهمية السياسية في ميادين المعرفة المختلفة. وإلى حد ما، فإن الأهمية السياسية التي تسبغ على ميدان ما تنبع من احتمال ترجمته مباشرة إلى معطيات اقتصادية ؛ لكن الأهمية السياسية، إلى حد أبعد، تنبع من قرب ميدان ما من مصادر القوة التي يمكن التحقق منها في المجتمع السياسي. ومن ثم، فإن دراسة اقتصادية لمصادر الطاقة الكامنة بعيدة المدى في الاتحاد السوفييتي ولتأثيرها على مقدراته العسكرية يُحتمل أن تقوم بالتكليف بانجازها وزارة الدفاع <الأميركية> وأن تكتسب فيما بعد نمطاً من المكانة السياسية يستحيل توفرها لدراسة عن فن تولستوي الروائي المبكر تدعمها جزئياً مؤسسة ما. ومع ذلك فإن كلتا الدراستين تنتميان إلى ما يقرُّ المجتمع المدني أنه ميدان واحد. هو الدراسات الروسية، رغم أن إحداها قد تُنجز من قبل اقتصادي محافظ جداً، والأخرى من قبل مؤرخ أدبي جذري <راديكالي>. والنقطة (التي أطرحها) هنا هي أن "روسيا" كموضوع عام، ذات أولوية سياسية بالمقارنة مع تمييزات أنعم من مثل "الاقتصاد" أو "التاريخ الأدبي" لأن المجتمع السياسي، بالمعنى

الذي يحدده غرامشي، ينفذ الى عالم من عوالم المجتمع المدني كالبيئة الجامعية ويشعبه بدلالات ذات أهمية مباشرة بالنسبة له.

لا أودّ أن أؤكد هذا كله وأتقصاه بأكثر مما فعلتُ لاعتبارات نظرية عامة: يبدو لي أن قيمة القضية التي أطرحها وجدارتها بالقبول يمكن أن تبرهننا بأن أكون أكثر تخصيصاً، كما فعل نوعام تشومسكي، على سبيل المثال، حين درس العلاقة الفاعلة بين حرب فيتنام وبين مفهوم البحث الموضوعي كما طبق لتغطية الأبحاث العسكرية التي دعمتها الدولة (6). والآن، فإن كون بريطانيا، فرنسا، ومؤخراً الولايات المتحدة قوى امبريالية يجعل مجتمعاتها السياسية تنقل الى مجتمعاتها المدنية إحساساً بالإلحاح، أو نفحاً سياسياً مباشراً، لنقل، حينما وحينما يمس الأمر قضايا تتعلق بمصالحها الإمبريالية في الخارج.

وانني لأشك في أن يكون ثمة ما يثير الجدل في القول، مثلاً، بأن الإنسان الإنكليزي في الهند أو في مصر في أواخر القرن التاسع عشر أولى هذين البلدين اهتماماً لم يكن في أي لحظة منفصلاً عن مكانتهما في ذهنه كمستعمرتين بريطانيتين. وأن يقول المرء هذا قد يبدو مختلفاً عن القول بأن المعرفة الجامعية عن الهند ومصر مُشْرِبةٌ كلها بشكل ما، ومطبوعة، ومنتهكة من قبل الحقيقة السياسية الاجمالية – ومع ذلك فإن هذا بالضبط هو ما أقوله في هذه الدراسة للاستشراق. ذلك أنه إذا كان صحيحاً أنه ما من إنتاج للمعرفة في العلوم الإنسانية يمكن أن يتجاهل أو يتبرأ من انشباك مؤلفه كفاعل إنساني في ظروف حياته، فلا بد أن يكون صحيحاً ايضاً أنه بالنسبة للأوروبي أو الأمريكي الذي يدرس الشرق لا يمكن أن يكون ثمة تبرؤ من الظروف الرئيسية لواقعه هو: <وهي> أنه يواجه الشرق بوصفه أوروبياً أو أمريكياً، أولاً، ثم فرداً، ثانياً، وأن يكون المرء أوروبياً أو أمريكياً في موقف كهذا ليس بأي شكل حقيقة خاملة. بل إنها لحقيقة عنت، وما تزال تعني، كون المرء يمتلك وعياً، مهما كان غائماً، بأنه ينتمي

الى قوة ذات مصالح محددة في الشرق وأنه، وذلك أكثر أهمية، ينتمي الى جزء من الأرض ذي تاريخ محدد من الانشباك في الشرق منذ زمن هومرس تقريباً.

إذ تصاغ بهذه الصورة، فإن هذه الواقعيات السياسية ما تزال من ضعف التحديد والعمومية بحيث يصعب أن تكون شيقة بحق. وقد يتقبلها أي إنسان دون أن يتقبل بالضرورة أنها كانت أيضاً ذات أهمية كبيرة لفلوثير، مثلاً، وهو يكتب سلامبو، أو إتش. أي. آر. جب وهو يكتب الاتجاهات الحديثة في الإسلام. والمشكلة هي أن ثمة بوناً شاسعاً جداً بين الحقيقة الطاغية الكبيرة، كما وصفتها، وبين تفصيلات الحياة اليومية التي تحكم الانضباط الدقيق لرواية ما أو لنص بحثي ما وهما يُكتبان. بيد أننا إذا أقصينا بدءاً أي مفهوم لكون الحقائق "الكبيرة" كالسيطرة الامبريالية يمكن أن تطبق بصورة آلية <ميكانية> وتحتيمية على قضايا بالغة التعقيد والتشابك كالثقافة والأفكار، فإننا سنبدأ بالاقتراب من نمط شيق من أنماط الدراسة. إن فكرتي هي أن الاهتمام الأوروبي ثم الأمريكي بالشرق كان سياسياً تبعاً لبعض المسارد التاريخية الواضحة له التي أوردتها هنا، لكن الثقافة كانت هي التي خلقت ذلك الاهتمام، والتي فعلت بحيوية <ديناميكية> جنباً الى جنب مع المعقلات السياسية، والعسكرية، والاقتصادية العارية من أجل أن تجعل من الشرق المكان المنوع والمعقد الذي كان بوضوح في الميدان الذي أسمىه الاستشراق.

ولذلك، فإن الاستشراق ليس مجرد موضوع أو ميدان سياسي ينعكس بصورة سلبية في الثقافة، والبحث، والمؤسسات؛ كما أنه ليس مجموعة كبيرة ومنتشرة من النصوص حول الشرق؛ كما أنه ليس معبراً عن، وممثلاً لمؤامرة امبريالية "غربية" شنيعة لإبقاء العالم "الشرقي" حيث هو. بل إنه، بالحري، توزيع للوعي الجغرافي الى نصوص جمالية، وبحثية واقتصادية، واجتماعية، وتاريخية، وفقه لغوية؛ وهو إحكام لا لتمييز جغرافي أساسي

وحسب (العالم يتألف من نصفين غير متساويين، الشرق والغرب) بل كذلك لسلسلة كاملة من "المصالح" التي لا يقوم <الاستشراق> بخلقها فقط، بل بالمحافظة عليها أيضاً بوسائل كالاكتشاف البحثي، والاستنباء فقه اللغوي، والتحليل النفسي، والوصف الطبيعي والاجتماعي؛ وهو إرادة، بدلاً من كونه تعبيراً عن إرادة، معينة أو نية معينة لفهم ما هو، بوضوح، عالم مختلف (أو بديل وطارئ) والسيطرة عليه أحياناً والتلاعب به، بل حتى ضمه؛ وهو، قبل كل شيء، إنشاء ليس على الإطلاق على علاقة تطابقية مباشرة مع القوة السياسية في شكلها الخام، بل إنه لينتج ويوجد في وضع تفاعل غير متكافئ مع مختلف أنماط القوة، مكتسباً شكله الى حد ما من تفاعله مع القوة السياسية (كما هو الحال <في تفاعله> مع مؤسسة استعمارية أو امبريالية)، والقوة الفكرية (كما هي الحال مع علوم تحتل مركز الصدارة مثل الألسنية المقارنة، وعلم التشریح المقارن، أو أي من علوم السياسة الحديثة)، والقوة الثقافية (كما هي الحال مع المذاهب السنية <الأرثوذكسية>، وشرائع الذوق، والنصوص، والقيم)، والقوة الأخلاقية (كما هي الحال مع أفكار تدور حول ما نفعله "نحن" وما يعجزون "هم" عن فعله أو فهمه كما نفعله "نحن"). وبالفعل، فإن منظومتی الحقيقية هي أن الاستشراق لا يمثل ببساطة بعداً هاماً من أبعاد الثقافة السياسية - الفكرية الحديثة، بل إنه هو هذا البعد، وهو بهذه الصورة أقل ارتباطاً بالشرق منه بعالم "نا" "نحن".

ولأن الاستشراق، إذن، حقيقة ثقافية وسياسية، فهو لا يوجد في فراغ سجل للمحفوظات بل، على العكس تماماً؛ ففي اعتقادي أنه يمكن التدليل على أن ما يُفكر عن الشرق، وما يقال عنه، بل حتى ما يُفعل بأزائه، يتبع خطوطاً متميزة وقابلة للمعرفة فكرياً (بل إنه ربما كان يحدث ضمن مثل هذه الخطوط). وهنا أيضاً يمكن أن نعاين درجة كبيرة من التظليل الدلالي الفرقي، ومن الإحكام، فاعلةً ما بين الضغوط العريضة النابعة من البنية الفوقية، وتفاصيل التأليف، أو حقائق النصوية.

أظن معظم الباحثين في الدراسات الإنسانية يرتاحون تماماً لمفهوم أن النصوص توجد في سياقات، وأن ثمة شيئاً كالتداخلية النصية، وأن ضغوط التقاليد، والأسلاف، والأساليب البلاغية تحدُّ مما أسماه فالتر بنجمن مرة "إنقال كاهل الفرد المنتج باسم ... مبدأ الإبداع" الذي يؤمن بمقتضاه بأن الشاعر، وحده وبمفرده، وصادراً عن عقله المحض فقط، جاء بما جاء به من إنتاج (7). بيد أن ثمة تردداً في قبول كون الضوابط المقيدة السياسية، والمؤسسية، والعقائدية تمارس التأثير ذاته على المؤلف الفرد. والدارس الإنساني على استعداد للإيمان بأن كون بلزاك قد تأثر في الملهاة الإنسانية بالنزاع بين جيوفروا سان - هيلير وكوفييه حقيقة شيقة بالنسبة لأي مؤول لأعماله، لكن النمط نفسه من الضغط على بلزاك النابع من إيمان عميق الرجعية بالملوكية يعاين بطريقة غامضة بوصفه يحط من شأن "عبقريته" الأدبية وبوصفه، نتيجةً، أقل استحقاقاً للدراسة الجادة. وبصورة مشابهة، فإن الفلاسفة - كما ما برح هاري براكس يظهر دون كلل - يقيمون مناقشاتهم لـ لوك، وهيومر، و <الفلسفة> التجريبية دون أن يأخذوا بعين الاعتبار أبداً أن ثمة علاقة صريحة لدى هؤلاء الكتاب الكلاسيكيين بين مذاهبهم "الفلسفية" والنظرية العرقية، وتبريرات الرقيق، أو المنظومات المدعومة للاستغلال الاستعماري (8). وهذه جميعاً طرق مألوفة معروفة يحفظ بها البحث المعاصر نسبه نقياً خالصاً.

قد يكون صحيحاً أن معظم المحاولات التي جرت <حتى الآن> لتمريغ أنف الثقافة في أحوال السياسة كانت من نمط التحطيم الخام اللفظي للمقدسات؛ وقد يكون صحيحاً أيضاً أن التفسير الاجتماعي للأدب في ميدان عملي الخاص قد أخفق ببساطة في موازنة التقدم التقني الهائل والمنظرين الماركسيين الأمريكيين خاصة، قد تجنبوا بذل الضروري من الجهد لردم الهوة القائمة بين المستويات النابعة من البنى الفوقية والمستويات التحتية في تراث البحث النصي، التاريخي، بل لقد ذهبت في

مناسبة أخرى الى حد القول إن المؤسسة الأدبية - الثقافية بأكملها قد أعلنت أن الدراسة الجادة للامبريالية والثقافة خارجة عن مجالها (9). إذ أن الاستشراق يضع الإنسان مباشرة في مواجهة ذلك السؤال - أي، في موضع يدرك فيه أن الامبريالية السياسية تتحكم بحقل كامل من حقول الدراسة، والتخيل، والمؤسسات البحثية - بطريقة تجعل تجنب السؤال محالاً فكرياً وتاريخياً. بيد أنه ستظل هناك دائماً آلية الهروب الألفية باللجوء الى القول إن الباحث الأدبي والفيلسوف، مثلاً، قد تلقيا تدريبهما في الأدب والفلسفة على التوالي، لا في <علوم> السياسة أو التحليل العقائدي. وبكلمات أخرى، فإن منظومة المتخصص قادرة على أن تؤثر تأثيراً عميقاً في سد المنظور الأرحب والذي هو، في نظري، الأكثر جدية فكرياً.

ويبدو لي هنا أن ثمة جواباً بسيطاً ذا شقين، على الأقل فيما يخص دراسة الامبريالية والثقافة (أو الاستشراق). أولاً، كان كل كاتب من كتّاب القرن التاسع عشر (ويصدق هذا أيضاً على كتّاب المراحل السابقة) يعي، الى درجة فائقة، حقيقة الامبراطورية: وذلك موضوع لم يدرس دراسة جيدة، لكن أي مختص فيكتوري حديث لن يتردد طويلاً قبل أن يعترف بأن أبطال الثقافة التحررية من مثل جون ستيوارت مل، وأرنولد، وكارلايل، ونيومن، وماكولي، ورسكين، وجورج إليوت، بل حتى ديكنز، كانوا يحملون آراء محددة في العرقية والامبريالية، آراء من السهل رؤية فاعليتها في أعمالهم. ومن ثم، فحتى المختص يجب أن يواجه معرفته بكون مل، مثلاً، أوضح في <كتابه> عن الحرية، والحكومة الممثلة أن آراءه فيهما لا يمكن أن تطبق على الهند (وقد كان مل، بعد كل حساب، إدارياً في مكتب الهند لفترة طويلة من حياته) لأن الهنود كانوا حضارياً، إن لم يكن عرقياً، في مستوى دوني. وتوجد المفارقة الضدية ذاتها لدى ماركس، كما أحاول أن أظهر في هذا الكتاب. ثانياً، إن إيمان المرء بأن السياسة، متلبسةً شكل الإمبريالية، تؤثر على إنتاج الأدب، والبحث، والنظرية الاجتماعية، وكتابة التاريخ لا يرادف بأي حال القول بأن الثقافة هي، لذلك، شيء وضع مهين.

بل على العكس تماماً: إن صلب ما أريد قوله هو أن بوسعنا أن نفهم فهماً أفضل الإلحاح والمتانة القائمين في الأنظمة التسلطية المشبعة بالثقافة حين ندرك أن ضوابطها الداخلية المقيدة للكتاب والمفكرين كانت منتجة، لا كابحة بصورة خالصة. وهذه هي الفكرة التي ما يزال غرامشي، دون شك، وفوكو، وريموند وليمز، بطرقهم بالغة الاختلاف، يحاولون أن يضيئوها. وإن مقطّعاً واحداً أو مقطعين لوليمنز عن "استخدامات الامبراطورية" في <كتابه> الثورة الطويلة ليخبرنا بأكثر مما تخبرنا به مجلدات عديدة من التحليل الصومعي المقفل (10) عن <طبيعة> الثراء الثقافي في القرن التاسع عشر.

لذلك أدرس الاستشراق بوصفه تبادلاً حيواً بين مؤلفين أفراد وبين المؤسسات السياسية الواسعة التي شكلتها الامبراطوريات العظيمة الثلاث - البريطانية، والفرنسية، والأميركية - التي أنتجت الكتابة <الاستشراقية> ضمن حدودها الفكرية والتخيلية. وما يعني أكثر كباحث ليس الحقيقة السياسية الاجمالية، بل التفاصيل، بالضبط كما أن ما يعيننا في عمل كاتب مثل لين، أو فلووير، أو رينان؛ ليس الحقيقة التي لا مرء فيها (بالنسبة اليه) من كون الغربيين أسمى من الشرقيين، بل الدليل المحكم والمعدّل بعمق لعمله التفصيلي ضمن الفضاء الرحب الذي فتحته تلك الحقيقة. وبحسب المرء أن يتذكر أن <كتاب> لين مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم كتاب كلاسي في الملاحظة التاريخية وعلم الإنسانية بسبب أسلوبه، وتفصيله اللامعة، هائلة الذكاء، لا بسبب تجسيده البسيط للفوقية العرقية، لكي يدرك ما أقوله هنا.

إن نمط الأسئلة التي يثيرها الاستشراق، إذن، هو التالي: ما هي أنواع الطاقات الأخرى، الفكرية، والجمالية، والبحثية، والثقافية، التي دخلت في خلق تراث إمبريالية كتراث الاستشراق؟ وكيف خدم فقه اللغة، والمعجمانية، والتاريخ، وعلم الأحياء، والنظرية السياسية والاقتصادية،

وكتابة الرواية، والشعر الغنائي، رؤية الاستشراق الامبريالية إجمالاً، للعالم؟ وأي تغيرات، وتعديلات، وتنقية وتشذيب، بل أي ثورات تحدث داخل الاستشراق ذاته، أو يعيد إنتاجها من عهد الى عهد؟ وباقتضاب، كيف نستطيع أن نعالج ظاهرة الاستشراق الثقافية، التاريخية، بوصفها نمطاً من العمل الإنساني المراد <الارادي> - لا من مجرد الاستنتاج اللامشروط - بكل تعقيدها وتشابكها التاريخي، وتفصيلاتها، وقيمتها، دون أن نخفق في الوقت نفسه في رؤية التحالف بين العمل الثقافي، والنزعات السياسية، والدولة، والواقعيات الخاصة للسيطرة؟ إن الدراسة الإنسانية، إذ تتحكم بها اهتمامات كهذه، يمكن أن تتجه بمسؤولية كاملة الى دراسة السياسة والثقافة. بيد أن هذا لا يعني القول إن دراسة كهذه تؤسس قاعدة صلبة دائمة للعلاقات بين المعرفة والسياسة. إن منظومتي هي أن كل اكتناه في الدراسات الإنسانية ينبغي أن يصوغ طبيعة تلك العلاقة ضمن السياق الخاص للدراسة ، وللموضوع، ولظروفه التاريخية.

2- المسألة المنهجية:

في كتاب سابق، أوليت قدراً كبيراً من التفكير والتحليل للأهمية المنهجية في دراسات العلوم الإنسانية لإيجاد خطوة أولى، نقطة انطلاق، مبدأ بداية، ولصيagتها (11). وكان درس رئيسي تعلمته وحاولت تقديمه هو أنه لا توجد نقطة بداية معطاة وحسب، أو ببساطة في المتناول: فالبدائيات ينبغي أن تخلق لكل مشروع بطريقة تجعل ما ينبع منها ممكناً. وليس ثمة من موضع في تجربتي عشت فيه صعوبة هذا الدرس بصورة أكثر وعياً (بأي نجاح، أو إخفاق، ليس بوسعي في الحقيقة أن أقول) من هذه الدراسة للاستشراق. إن فكرة البدء، بل في الواقع فعل البدء، يشبك بالضرورة فعل إقامة للحدود يتم به إقطاع شيء ما من كتلة كبيرة من المادة، وفصله عن الكتلة، وجعله ممثلاً لنقطة انطلاق، لبداية، وفي الوقت ذاته جعله هو هذه النقطة؛ وبالنسبة لدارس النصوص فإن مفهوماً كهذا للتحديد

التدشيني يتمثل في النصوص، التي يبتعثها التحليل (12). بيد أنه في حالة الاستشراق (مقابل حالة نصوص ماركس وهي ما يدرسه التوسر) ليس ثمة ببساطة مشكلة إيجاد منطلق، أو إشكالية، بل ثمة أيضاً مشكلة تحديد أي النصوص، والمؤلفين، والمراحل هي الأكثر ملاءمة للدراسة.

لقد بدا لي من الحمق أن أحاول إنجاز تاريخ من السرد الموسوعي للاستشراق، أولاً، لأنه لو كان للمبدأ الذي يهدي دراستي أن يكون "الفكرة الأوروبية عن الشرق" لما كان ثمة من حدود، عملياً، للمادة التي كان علي أن أعالجها؛ ثانياً، لأن النموذج السردى نفسه لم يكن ملائماً لاهتماماتي الوصفية والسياسية؛ ثالثاً، لأنه، في كتب مثل <كتاب> ريمون شغاب النهضة الشرقية، و <كتاب> يوهان فوك الدراسات العربية في أوروبا حتى بدايات القرن العشرين، و <كتاب> دوروتي متليتزكي الأقرب عهداً، العربي* في إنكلترا الوسيطية (13)، ثمة أعمال موسوعية حول جوانب معينة من المواجهة الأوروبية - الشرقية تجعل مهمة الناقد، ضمن السياق العام السياسي والفكري الذي قدمت تخطيطاً أولياً له، مهمةً مختلفة. بقيت بعد ذلك مشكلة تخفيض سجل محفوظات (أرشف) ضخم إلى أبعاد يمكن تدبرها، و - ما هو أكثر أهمية - وضع خطوط عريضة لما له طبيعة الترتيب الفكري ضمن تلك المجموعة من النصوص دون تتبع ترتيب زمني أخرق في الوقت نفسه. ولذلك كانت نقطة انطلاقي التجربة البريطانية، والفرنسية، والأميركية للشرق، باعتبارها وحدة كاملة، وما جعل تلك التجربة ممكنة من خلفية تاريخية وفكرية، والنوعية والشخصية اللتين تمتلكهما هذه التجربة. ولأسباب سأناقشها الآن، قصرت ذلك الطقم من الأسئلة المحدد سلفاً (والذي ما يزال رغم ذلك ضخماً إلى درجة الغلو) على التجربة الانجلو - فرنسية - أميركية للعرب والإسلام اللذين، كانا، لألف من السنين تقريباً، ممثلين معاً للشرق. وفور القيام بذلك، بدا أن جزءاً كبيراً من الشرق قد أقصي - الهند، واليابان، والصين، وأقسام أخرى من الشرق الأقصى - لا لأن هذه المناطق غير مهمة (فهى، بوضوح، كانت

مهمة وما تزال) بل لأن بوسع المرء مناقشة تجربة أوروبا للشرق الأدنى، أو للإسلام، في معزل عن تجربتها للشرق الأقصى، بيد أنه في لحظات معينة من ذلك التاريخ الأوروبي للإهتمام بالشرق، يستحيل أن تناقش أجزاء معينة من الشرق مثل مصر، وسوريا وشبه الجزيرة العربية، دون أن ندرس كذلك الانشباك الأوروبي في الأجزاء الأقصى التي تمثل إيران والهند أهمها؛ وأحد الأمثلة البارزة على ذلك العلاقة بين مصر والهند فيما يخص بريطانيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

وبطريقة مماثلة، فإن الدور الفرنسي في فك رموز الزند - أفيستا، بروز باريس كمركز للدراسات السنسكريتية خلال العقد الأول من القرن التاسع عشر، وحقيقة أن اهتمام نابليون بالشرق كان مشروطاً بإحساسه بالدور البريطاني في الهند: هذه الاهتمامات شرق - الأقصوية كلها أثرت بصورة مباشرة على الاهتمام الفرنسي بالشرق الأدنى، والإسلام، والعرب.

سيطرت بريطانيا على شرقي المتوسط منذ نهاية القرن السابع عشر تقريباً. ومع ذلك فإن دراستي لتلك السيطرة والاهتمام المنتظم لا توفي ما يلي حقه:

(أ) الإسهامات المهمة في الاستشراق لألمانيا، وإيطاليا، وروسيا، وإسبانيا، والبرتغال.

(ب) حقيقة أن أحد الحوافز الهامة لدراسة الشرق في القرن الثامن عشر تمثل في الثورة التي حدثت في دراسات الكتاب المقدس تحت تأثير رواد شيقين من جوانب متعددة مثل المطران لوث، آيكهورن، هردر، ميخائيليس. فلقد اضطرت، أولاً، إلى التركيز بصرامة على المادة البريطانية - الفرنسية ثم، في مرحلة لاحقة، الأميركية لأنه بدا صحيحاً صحة لا مهرب منها أن بريطانيا وفرنسا لم تكونا الأمتين الرائدتين في الشرق والدراسات الشرقية وحسب، بل إن

هذه المواقع المتقدمة قد بُلغت بفضل الشبكتين الاستعماريتين العظميين في تاريخ ما قبل القرن العشرين؛ وقد ملأ الموقع الأميركي الشرقي منذ الحرب العالمية الثانية - بشكل واع، في اعتقادي - الفراغات التي تركتها القوتان الأوربيتان السابقتان. ثم أنني أومن أيضاً بأن مجرد النوعية والاتساق اللذين تملكهما الكتابات البريطانية، والفرنسية، والأميركية حول الشرق يسموان بها الى مرتبة فوق العمل الحاسم دون شك والذي أنتج في ألمانيا، وإيطاليا، وروسيا، وأمكنة أخرى. لكنني أومن بأن من الصحيح أيضاً أن الخطوات الرئيسية في تراث البحث الاستشراقي قد حدثت أولاً إما في بريطانيا أو فرنسا، ثم أحكمت وأتقنت في ألمانيا فسلفستر دوساسي مثلاً، لم يكن فقط أول مستشرق أوروبي ديث ومؤسستي درس الإسلام، والأدب العربي، وديانة الدروز، وفارس الساسانية؛ بل كان أيضاً معلماً شامبوليون وفرانتز بوب، مؤسس اللغويات المقارنة في ألمانيا. ويمكن إدعاء أسبقية وتفوق لاحق مماثلين لكل من وليم جونز وإدوارد وليم لين.

ثانياً، وهنا يحدث تعويض وافر عن نواقص دراستي للاستشراق، لقد كُتبت مؤلفات حديثة هامة عن الخلفية التاريخية لبزوغ ما أسميته الاستشراق الحديث في دراسات الكتاب المقدس. وأفضل هذه الأعمال وأكثرها علائقية في إضاءتها للموضوع هو كتاب إي.إس. شيفر المثير للإعجاب "قبلا خان" وسقوط القدس (14)، وهو دراسة لا غنى عنها لأصول الرومانسية، وللنشاط الفكري الذي يشكل الأساس لقدر كبير مما يجري في <كتابات> كولودج، وبراونينغ، وجورج إليوت. وعمل شيفر، الى درجة ما، هو تصفية وتدقيق للخطوط العامة التي قدمها شفاب، عن طريق الإفصاح عن المادة العلائقية الموجودة في أعمال دراسي الكتاب المقدس الألمان واستخدام تلك المادة لقراءة ثلاثة كتّاب بريطانيين بطريقتهم ذكية وشيقة دائماً. لكن ما يفتقر اليه الكتاب هو شيء من الحس بالجانب السياسي

والعقائدي الحاد الذي أسبغه على المادة الشرقية الكتاب البريطانيون والفرنسيون الذين أعنى بهم هنا بشكل رئيسي. وإضافةً، فإنني، بخلاف شيفر، أحاول أن أضيء التطورات اللاحقة في الاستشراق الأكاديمي، كما في الاستشراق الأدبي، التي تترك أثرها على الروابط القائمة بين الاستشراق البريطاني والفرنسي من جهة، وعلى بزوغ امبريالية استعمارية التفكير صراحة من جهة أخرى. ثم أنني أود أن أظهر كيف يعاد إنتاج جميع هذه القضايا المبكرة في الاستشراق الأميركي بعد الحرب العالمية الثانية بصورة كلية تقريباً. على أي حال، قد يكون لدراساتي جانب مزلل، إذ أنني فيما عدا إشارة عابرة بين آن وآخر، لا أناقش التطورات الألمانية بعد المرحلة التدشينية التي طغى عليها ساسي. وأي عمل يهدف إلى تقديم فهم للاستشراق الجامعي ثم لا يولي إلا اهتماماً ضئيلاً لباحثين مثل ستانيتال، مولر، بكر، غولد تسيهر، بروكلمن، ونولدكه، لأذكر بضعة أسماء فقط، يجب أن يقابل بالتأنيب، وإنني لأؤنب نفسي بحرية وسخاء. فأنا آسف بشكل خاص لأنني لم أولِ عناية أكبر للامتياز العلمي العظيم الذي أصبح رصيذاً لتراث البحث الألماني مع منتصف القرن التاسع عشر، والذي قاد إهماله إلى شجب جورج اليوت لانغزالية الباحثين البريطانيين. وما أشير إليه هو تصوير اليوت الذي لا ينسى للسيد كازوبون في <روايتها> مدلّ مارش إذ يعود أحد أسباب عجز كازوبون عن إكمال مفتاحه للأساطوريات كلها، تبعاً لابن عمه الشاب ولّ لادسلاو، إلى أنه يجهل تراث البحث الألماني. ذلك أن كازوبون لم يختار موضوعاً "متغيراً دائماً" كالكيمياء: حين تخلق الاكتشافات الجديدة باستمرار وجهات نظر جديدة" وحسب : بل إنه أخذ على عاتقه القيام بمهمة تشبه نقض <آراء> بارا - باراسلسس لأنه "ليس مستشرقاً هل تصدق" (15) ولم تكن إلهوت على خطأ في الإشارة ضمناً إلى أن تراث البحث الألماني، مع 1830 تقريباً، وهو السياق الزمني لمدلّ مارش، كان قد بلغ درجة تفوقه الكامل في أوروبا. ورغم ذلك فلم يكن ثمة من لحظة خلال الثلاثين الأولين من القرن التاسع عشر كان يمكن فيها أن تقام شراكة وثيقة، في تراث البحث

الألماني بين المستشرقين وبين مصلحة قومية في الشرق طويلة الأمد وقادرة على الاستمرار. فلم يكن في ألمانيا ما يوازي الحضور الأنكلو - فرنسي في الهند، وشرقي المتوسط، وشمال أفريقيا. وعلاوة، فإن الشرق الألماني كان، حصرياً تقريباً، شرقاً بحثياً، أو على الأقل، كلاسيكياً؛ فقط جعل موضوعاً للأغنيات، والاستيهامات، بل حتى الروايات، لكنه لم يكن أبداً فعلياً، بالطريقة التي كانت بها مصر وسورية فعليتين بالنسبة لشاتوبريان، ولين، ولامارتين، وبيرتن، وذرنايلي، ونرفال. وثمة أهمية ودلالة ما في حقيقة أن العاملين الألمانين الأكثر شهرة عن الشرق، الديوان الغربي الشرقي لغوته، وفي لغة الهند وحكمتها لفردريك شليغل، قاما على رحلة فوق الراين وساعات أمضيت في مكتبات باريس، على التوالي. وكان ما فعله تراث الاستشراق الألماني هو أنه شذّب ونقى وأحكم تقنيات كان مجال تطبيقها نصوصاً، وأساطير وأفكاراً ولغات جمعتها من الشرق، بمعنى حرفي تقريباً، بريطانيا وفرنسا الامبراطوريتان. لكن ما كان مشتركاً بين الاستشراق الألماني والانجلو - فرنسي والأميركي، فيما بعد، هو نمط من السلطة الفكرية على الشرق داخل الثقافة الغربية. وينبغي أن تكون هذه السلطة الى حد كبير موضوع أي وصف للاستشراق، وهي كذلك في هذه الدراسة. حتى الاسم الاستشراق نفسه يوحي بأسلوب من المعرفة الخابرة جدّي، بل ربما كان ثقيلاً؛ وحين أطبقه على علماء الاجتماع الأمريكيين المحدثين (وإذ أنهم لا يسمون أنفسهم مستشرقين، فاستخدامي للكلمة استخدام شاذ)، فإنني أفعل ذلك للفت الانتباه الى الطريقة التي ما يزال بها خبراء الشرق الأوسط يمتحون من مخلفات مركز الاستشراق الفكري في أوروبا القرن التاسع عشر.

ليس ثمة ما هو سري أو طبيعي حول السلطة، فهي تتشكل، وتفيض، وتنتشر؛ وهي أداتية؛ وهي مقنعة، وهي ذات مكانة، وهي تؤسس شرائع للذوق والقيم؛ وهي عملياً لا تُفرق عن أفكار معينة تمنحها هي الكرامة والجلال بوصفها حقيقة، وعن التقاليد، والمنظورات، والمحاكمات التي

تشكلها، وتنقلها وتعيد إنتاجها. وفوق كل شيء، فإنه يمكن، بل يجب في الواقع، تحليل السلطة. وجميع خصائص السلطة هذه تنطبق على الاستشراق، والأفراد ذوي السلطة المرجعية فيه. وسبلي المنهجية الرئيسية لدراسة السلطة هنا هي ما يمكن أن يسمى التموضع الاستراتيجي، وهو طريقة لوصف موقع المؤلف في نص ما بالنسبة للمادة الشرقية التي يكتب عنها، والتشكيل الاستراتيجي، وهو طريقة في تحليل العلاقة بين النصوص والنهج الذي تكتسب به مجموعات من النصوص، أو أنماط من النصوص، بل حتى الأجناس النصية، كتلة، وكثافة، وقوة إشارية فيما بينها ثم في الثقافة بأكملها. وأنا أستخدم مفهوم الاستراتيجية ببساطة من أجل أن أحدد هوية المشكلة التي واجهها كل من كتب عن الشرق: كيف يمسك به، كيف يقترب منه، كيف يتجنب أن تهزمه وتجرفه فخامته ونبله، ومداه وأبعاده الرهيبة؟ كل من يكتب عن الشرق يجب أن يوضع نفيسه بإزاء الشرق وبالنسبة له؛ وإذ يُترجم هذا التموضع إلى نصه، فإنه يشمل نمط الصوت السردي الذي يتبناه، نمط البنية التي يبنها، أنماط الصور، والموضوعات، والمتخللات المعنوية (موتيف) التي تدور في نصه. ويتجمع كل ذلك في طرق متقصدة لمخاطبة القارئ، واحتواء الشرق، ثم ، أخيراً، تمثيله والتحدث باسمه. وما من شيء من هذا يحدث في المجرد ، مع ذلك. إذ أن كل كاتب عن الشرق (ويصدق هذا حتى على هومروس) يفترض <وجود> سابق شرقي له، معرفةً ما مسبقاً بالشرق، يشير إليهما وعليهما يعتمد، وإضافةً ، فإن كل عمل عن الشرق يخلق وشائج مع أعمال أخرى، وجمهور، ومؤسسات، ومع الشرق ذاته. ومن ثم، فإن مجمع العلاقات بين النصوص، والجماهير، وبعض جوانب الشرق تكون تشكيلةً قابلاً للتحليل – مثلاً، تشكيل الدراسات فقه اللغوية، ومختارات فقه اللغوية، ومختارات المقتطفات من الأدب الشرقي، وكتب الرحلات، والاستيهامات الشرقية – يمنحه حضوره في الزمن، وفي الإنشاء، وفي المؤسسات (المدارس، المكتبات، السلك الخارجي) قوته وسلطته.

أمل أن يكون جلياً أن اهتمامي بالسلطة لا يقتضي تحليلاً لما هو خفي في النص الاستشراقي، بل يقتضي بالحري تحليلاً لسطح النص، لخارجيته بالنسبة لما يصفه. وما أظن المرء قادراً على المبالغة في تأكيد هذه النقطة <مهما أكدها>. فالإستشراق قائم على مقدمة أساسية هي الخارجية، أي ، على حقيقة أن المستشرق، شاعراً أو كاتباً، يجعل الشرق يتحدث، ويصف الشرق، ويجعل أسرارته ومبهماتهِ واضحة للغرب ومن أجله. وهو غير معني بالشرق أبداً إلا بوصفه السبب الأول لما يقوله. ويُقصد بما يقوله وما يكتبه، بحكم كونه يقال أو يكتب ، أن يشير الى أن المستشرق قائم خارج الشرق، بكلا الوجهين: كحقيقة وجودية وكحقيقة أخلاقية.

والنتاج الرئيسي لهذه الخارجية هو، طبعاً، التمثيل: ذلك أن الشرق، حتى في مرحلة مبكرة كمرحلة مسرحية إيسخيلس الفرس، يحول من آخرية نائية ومهددة غالباً الى شخصيات مألوفة نسبياً (في حالة إيسخيلس ، النساء الآسيويات النادبات). وتموّه الفورية الاحتدامية <الدرامية> للتمثيل في الفرس حقيقة كون المشاهدين يراقبون فعل إعادة، على درجة عالية من التصنع، لما جعله <كاتب> غير شرقي رمزاً للشرق بأكمله. ومن ثم، فإن تحليلي للنص الاستشراقي يضع التأكيد على الدليل، وهو دليل ليس خفياً عن البصر إطلاقاً، على تمثيلات كهذه باعتبارها تمثيلات، لا بوصفها تصويراً "طبيعياً" للشرق. وهذا الدليل قائم في النصوص المسماة حقيقية (تواريخ، وتحليلات فقه لغوية، ورسائل سياسية) بقدر ما هو قائم في النصوص الفنية صراحة (أي، التخيلية بشكل واضح). وما ينبغي النظر فيه هو الأسلوب، والتعبيرات المجازية، والوضعية، والوسائل السردية. والظروف التاريخية والاجتماعية، لا صحة التمثيل وأمانته لأصل عظيم ما. إن خارجية التمثيل محكومة دائماً بنسخة معدولة ما من البدهية (القائلة) إن الشرق، لو كان قادراً على تمثيل نفسه، لفعل ذلك؛ وما دام غير قادر، فإن التمثيل يقوم بالمهمة من أجل الغرب، ولأعيننا نحن، <نيابة> عن الشرق

المسكين. "إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم؛ ينبغي أن يمثلوا" كما كتب ماركس في شهر برومير الثامن عشر للويس بونابرت. ثمة سبب آخر للإصرار على الخارجية هو إيماني بأنه ينبغي أن يجعل جلياً فيما يتعلق بالإنشاء الثقافي والتبادل ضمن الثقافة أن ما تقومون بنشره وتوزيعه ليس "الحقيقة" بل التمثيلات. ولا يكاد يكون ثمة من حاجة للبرهان من جديد على أن اللغة نفسها هي نظام ترميزي على درجة عالية من التنظيم، نظام يستخدم وسائل كثيرة Lieber، ويشير، ويتبادل الرسائل والمعلومات، ويمثل، وما إلى ذلك. وفي أي مثل من اللغة المكتوبة على الأقل، ليس ثمة ما يسمى الحضور الموصول، بل إعادة حضور، أو إعادة تقديم / تمثيل. ومن ثم، فإن قيمة تقرير مكتوب عن الشرق، وكفاءته، وقوته، وصدقه الظاهر لا ترتكن إلا قليلاً، ولا يمكن أن تعتمد أدواتاً، على الشرق في ذاته. بل على العكس، فإن التقرير المكتوب هو حضور أمام القارئ بحكم إقصائه للشيء الحقيقي "الشرق" وإزاحته وإحالتها إلى شيء نافل. وهكذا فإن الاستشراق بأكمله يقف أمام الشرق وبعيداً عنه؛ وإن كون الاستشراق ذا معنى على الإطلاق ليعتمد على الغرب أكثر من اعتماده على الشرق، ويدين هذا الحس مباشرة لتقنيات التمثيل الغربية المختلفة التي تجعل الشرق مرئياً، جلياً، وقائماً "ثمة" في الإنشاء المتعلق به. وتعتمد هذه التمثيلات على مؤسسات، وتقاليده وأعراف، ونظم ترميز للفهم متفق عليها من أجل تحقيق تأثيرها، لا على شرق قصي هلامي.

يكمن الفرق بين تمثيلات الشرق قبل الثلاث الأخير من القرن الثامن عشر وتمثيلاته بعد ذلك (أي تلك التي تنتمي إلى ما أسماه الاستشراق الجديد) في أن مدى التمثيل قد استع اتساعاً هائلاً في الفترة الأخيرة. صحيح أن أوروبا، بعد جونز وأنكتيل – دوبرون، وبعد حملة نابليون على مصر، أصبحت تعرف الشرق بصورة أكثر علمية، وتعيش فيه بسلطة وانضباط يفوقان ما كانا عليه في أي وقت سابق. بيد أن ما كان يعني أوروبا هو المجال المتوسع، ودرجة التصفية التي بلغت حداً بعيداً، اللذان توفرا

لتقنياتها في تلقي الشرق. وحين كشف الشرق بشكل محدد عن عمر لغاته، حوالي مستدار القرن الثامن عشر، مبطلاً بذلك أقدمية نسب العبرية الإلهي، فقد كان من قام بالإكتشاف، ونقله الى باحثين آخرين، وحفظه في العلم الجديد لفقه اللغة الهندو-أوروبي، مجموعة من (الباحثين) الأوروبيين. وولد علم جديد قوي لمعينة الشرق اللغوي، وولدت معه، كما أظهر فوكو في نظام الأشياء، شبكة كاملة من الإهتمامات العلمية المرتبطة به. وبطريقة مماثلة، فقد استبنى وليم بكفورد، وبايرن، وغوته، وهوغو الشرق عن طريق فنهم وجعلوا ألوانه، وأضواءه، وسكانه مرثيين عبر صورهم، وإيقاعاتهم، ومتخللاتهم المعنوية. وكان أقصى ما فعله الشرق "الحقيقي" هو أنه استفز كاتباً ما الى <خلق> رؤياه؛ لكنه نادراً ما هدى هذه الرؤيا.

لقد استجاب الاستشراق للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم، الذي كان هو أيضاً من نتاج الغرب. وهكذا، فإن لتاريخ الاستشراق، في آن واحد، إتساقاً داخلياً، وطقماً من العلاقات، على درجة عالية من الفصاحة والوضوح، مع الثقافة المسيطرة المحيطة به. ونتيجةً، فإن تحليلي يحاول أن يجلو شكل <هذا> الحقل وتنظيمه الداخلي، ورواده، وشيوخ ثقاته، ونصوصه الشرائعية، وأفكاره التسبيلية، وشخصياته النموذجية، وأتباعه، ومحكمي صنعة، وسلطاته المرجعية الجديدة؛ وأحاول أيضاً أن أشرح كيف استعار الاستشراق أفكاراً "قوية"، ومعتقدات مذهبية، واتجاهات تحكم الثقافة، وتشكل بها غالباً ونفح من روحها. وهكذا فقد كان ثمة (وثمة الآن) شرق لغوي، وشرق فرويدي، وشرق اشبنغلري، وشرق دارويني، وشرق عرقي- الى آخره. لكنما، لم يكن ثمة أبداً ما هو شرق صاف، غير مشروط؛ وبطريقة مشابهة، فلم يكن ثمة أبداً شكل من أشكال الاستشراق لا مادي، دع عنك وجود شيء بريء مثل "فكرة" عن الشرق. وبهذا الإيمان المستبطن والنتائج المنهجية النابعة منه أختلف عن الباحثين الذين يدرسون تاريخ الأفكار. ذلك أن التأكيد والشكل التنفيذي، وقبل كل

شيء، الفاعلية المادية للتقارير التي يصوغها إنشاء الاستشراق هي أشياء ممكنة بطرق تميل التواريخ الصومعية المقفلة للأفكار الى الاستخفاف بها. وبغير هذه التأكيدات ولتك الفاعلية المادية سيكون الاستشراق مجرد فكرة أخرى، بينما هو، كما أنه كان، أكثر من ذلك بكثير.

ولذلك فإنني أنطلق لكي أمتحن لا أعمالاً بحثية فقط بل كذلك أعمالاً أدبية، ومقالات سياسية، ونصوصاً صحفية، وكتب رحلات، ودراسات دينية وفقه لغوية. وبكلمات أخرى، فإن منظوري الهجين هو بشكل عريض تاريخي وعلم إنساني <انثروبولوجي> في ضوء إيماني بأن جميع النصوص دنيوية وظروفية بطرق تختلف (طبعاً) من جنس الى آخر، ومن مرحلة تاريخية الى مرحلة أخرى.

بيد أنني، بخلاف ميشيل فوكو، الذي أدين لعمله ديناً عظيماً، أؤمن بالآثر الحاسم الذي يتركه الكتاب الأفراد على الجسد الجمعي، الذي يظل فيما عدا ذلك مجهول الهوية، للنصوص التي تكوّن تشكيلاً إنشائياً كالاستشراق. وتعود وحدة المجتمع الكبير من النصوص التي أحلها، جزئياً، الى كونها كثيراً ما تشير إحداها الى النصوص الأخرى: فالاستشراق، بعد كل حساب، هو نظام من الاقتباس من أعمال ومؤلفين <آخرين>. لقد قُري <كتاب> إدوارد وليم لين مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم، واقتبس، من قبل أشخاص على اختلاف - نرفال، وفلووير، وريتشارد بيرتن. وكان لين سلطة مرجعية يلزم استخدامها كل من يكتب عن، أو يفكر بالشرق، لا بمصر فقط؛ فحين يستعير نرفال مقاطع من المصريين المعاصرين بشكل حرفي فإنه يفعل ذلك لاستخدام سلطة لين المرجعية عوناً له على وصف مشاهد قروية في سورية، لا في مصر. ولقد قامت سلطة لين والفرص المتاحة لاقتباسه بتمييز أو دون تمييز لأن الاستشراق كان قادراً على أن يمنح نصه ذلك النمط من التداول التوزيعي الذي اكتسبه. بيد أنه ليس ثمة من طريقة لفهم تداولية لين دون أن نفهم كذلك الملامح الخاصة لنصه؛

ويصدق هذا الى الدرجة نفسها على رينان، وساسي، ولامارتين، وشليغل، ومجموعة من الكتاب الآخرين ذوي النفوذ والتأثير. يؤمن فوكو بشكل عام بأن النص المفرد ليست له إلا أهمية ضئيلة؛ إلا أنني، تجريبياً، وفي حالة الاستشراق، (وقد لا يكون ذلك في أي مكان آخر) أجد الأمر على خلاف ذلك. ونتيجة، فإن تحليلي يستخدم قراءات نصية دقيقة هدفها أن تجلو الجدلية القائمة بين النص والكاتب المفرد وبين التشكيل الجمعي المعقد المتشابك الذي يمثل عمله إسهاماً فيه.

غير أن هذا الكتاب، رغم اشتماله على اختيار وفير من الكتاب، يبقى بعيداً عن أن يكون تاريخاً كاملاً أو مسرداً عاماً للاستشراق؛ وإنني لأعي هذا القصور وعياً حاداً. لقد استطاع نسيج إنشاء له كثافة الاستشراق أن يبقى ويؤدي وظيفته في المجتمع الغربي بسبب ثرائه؛ وكل ما فعلته هو أنني وضعت أجزاء من هذا النسيج في لحظات معينة، ولم أعُد اقتراح وجود كل أكبر، مفصل، شيق، ومنقوش بشخصيات، ونصوص، وأحداث، ساحرة. ولقد عزيت نفسي بالاعتقاد بأن هذا الكتاب يشكل دفعة أولى من عدد من الكتب، وإنني لأمل أن يكون ثمة باحثون ونقاد ممن قد يودون أن يكتبوا كتباً أخرى. ولم تزل هناك مقالة عامة ينبغي أن تكتب عن الاستشراق والثقافة؛ ويمكن لدراسات أخرى أن تتعمق الى حد أبعد العلاقة بين الاستشراق والتربية والتعليم؛ أو تتعمق الاستشراق الإيطالي، والهولندي، والألماني، والسويسري؛ أو العلاقة الحيوية بين البحث وبين الكتابة التخيلية؛ أو العلاقة بين الأفكار الإدارية والانضباط الفكري. وقد تكون أكثر المهمات أهمية على الإطلاق القيام بدراسات حول البدائل المعاصرة (الممكنة) للاستشراق، والتساؤل: كيف يستطيع المرء أن يدرس ثقافات وشعوباً أخرى من منظور تحرري، أو لا تلاعبي، أو لا قمعي. لكن على الإنسان في هذه الحالة أن يعيد التفكير في مشكلة المعرفة والقوة المعقدة المتشابكة بأكملها. وتلك جميعاً مهمات تُركت ناقصة الى درجة الإحراج في هذه الدراسة.

آخر الملاحظات المنهجية التي أود أن أביها هنا، والتي ربما كان فيها إطراء للنفس، هي أنني كتبت هذه الدراسة وفي ذهني عدد من المتلقين. فلطلاب الأدب والنقد، يقدم الاستشراق مثلاً رائعاً على العلاقات المتداخلة بين المجتمع، والتاريخ، والنصوصية، وعلاوةً، فإن الدور الثقافي الذي يلعبه الشرق في الغرب يربط بين الاستشراق وبين العقائدية، والسياسة، ومنطق القوة. وهي قضايا علائقية، في اعتقادي، للمجتمع الأدبي. ولدارسي الشرق المعاصرين، من الباحثين في الجامعات الى صانعي السياسة، كتبتُ وفي ذهني غرضان: أولاً، أن أقدم لهم نسبهم الفكري بطريقة لم يقدم بها من قبل؛ ثانياً، أن أنقد - على أمل إثارة النقاش - الافتراضات التي كثيراً ما تظل غير معرضة للتساؤل والتي يعتمد عليها معظم عملهم. وللقارئ العام، تعالج هذه الدراسة قضايا تفرض نفسها دائماً على الاهتمام، وترتبط جميعاً لا بتصورات الغرب ومعاملته للآخر وحسب، بل كذلك بالدور ذي الأهمية الفريدة الذي تلعبه الثقافة الغربية فيما أسماه فيكو علام الأمم. وأخيراً، فللقارئ في ما يسمى العالم الثالث، تطرح هذه الدراسة نفسها بوصفها خطوة لا نحو فهم السياسة الغربية والعالم غير الغربي في هذه السياسة بل نحو فهم قوة الإنشاء الثقافي الغربي، وهي قوة كثيراً جداً ما تُفهم خطأ على أنها زخرفية فقط أو منتمية الى البنية الفوقية. إن أُملي هو أن أوضح البنية المتينة الصلبة للسيطرة الثقافية والأخطار والإغراءات الكامنة في استخدام هذه البنية، خصوصاً بالنسبة للشعوب المستعمرة سابقاً، عليهم أو على الآخرين.

يُنتوى للفصول الثلاثة الطويلة، والوحدات الإثني عشرة الأقصر التي قُسم إليها هذا الكتاب، أن تسهل المعرض الى أكبر درجة ممكنة. يرسم الفصل الأول "مجال الاستشراق" دائرة كبيرة حول أبعاد الموضوع كلها، في إطار معطيات الزمن التاريخي والتجربة التاريخية، وفي إطار الموضوعات الفلسفية والسياسية في آن واحد. ويحاول الفصل الثاني "البنى

الاستشرافية والاستبناات" أن يتتبع تطور الاستشراف الحديث عبر وصف تتابعي زمني في خطوطه العريضة، وكذلك عبر وصف طقم من الوسائل المشتركة بين أعمال عدد من الشعراء ، والفنانين، والباحثين المهمين. ويبدأ الفصل الثالث "الاستشراف الآن" حيث انتهى سابقه، حوالي 1870. وتلك هي مرحلة التوسع الاستعماري العظيم في الشرق، التي توجت بالحرب العالمية الثانية. ويحدد القسم الأخير من الفصل الثالث خصائص النقلة من التسلط البريطاني والفرنسي الى التسلط الأميركي؛ وهنا أحاول أخيراً أن أقدم تخطيطاً أولياً للواقعيات الفكرية والاجتماعية الحاضرة للاستشراف في الولايات المتحدة.

3- البعد الشخصي:

يقول غرامشي في دفاتر السجن: "إن نقطة انطلاق الاتقان النقدي المحكم هي وعي المرء لما هو حقاً، وهو "أعرف نفسيك" كنتاج للعملية التاريخية حتى اللحظة الحاضرة، التي أودعت فيك آثاراً لا حصر لها، دون أن تترك جرداً <بها>". وتترك الترجمة الإنكليزية الوحيدة التي في متناولنا دونما سبب واضح عبارة غرامشي على هذه الصورة، بينما يُختتم نص غرامشي الإيطالي في الواقع بالإضافة التالية: "ولذلك فإنه لضرورة ملزمة منذ البداية أن تقوم بتنظيم "مثل هذا الجرد" (16). إن معظم ما في هذه الدراسة من استثمار شخصي ليشترك من وعيي لكوني "شرقياً" نشأ طفلاً في مستعمرتين بريطانيتين. ولقد كانت كل دراستي، في هاتين المستعمرتين (فلسطين ومصر) وفي الولايات المتحدة، غريبة؛ بيد أن ذلك الوعي العميق المبكر استمر رغم ذلك بالحاج. وبطرق عديدة، فإن دراستي للاستشراف كانت محاولة لجرد تلك الآثار علي، <أنا> الموضوع الشرقي، للثقافة التي كانت سيطرتها عاملاً على درجة كبيرة من القوة في حياة جميع الشرقيين. وذلك هو السبب في أن الشرق الإسلامي، بالنسبة الي، كان لا بد أن يكون مركز الاهتمام. وليس لي أنا أن أحكم

على كون ما حققته هو ذلك الجرد الذي وصفه غرامشي، رغم أنني أحسست بأهمية أن أعي كوني أحاول أن أنتج مثل هذا الجرد. وعلى الدرب، وإلى أقصى درجة من الصرامة والعقلانية في وسعي، حاولت أن أحتفظ بوعي نقدي، كما حاولت أن أستخدم أدوات البحث التاريخي، والإنساني، والثقافي التي جعلتني دراستي متلقياً سعيد الحظ لها. بيد أنني في أي من هذا لم أفقد أبداً السيطرة على الواقع الثقافي "الشرقي" أو الانشباك الشخصي لكوني قد تكونت "كشرقي". إن الظروف التاريخية التي جعلت من هذه الدراسة أمراً ممكناً، على درجة لا بأس بها من التعقيد والتشابك، وليس بوسعي سوى أن أورها بشكل تخطيطي هنا. كل من أقام في الغرب منذ الـ 1950 (ات)، خصوصاً في الولايات المتحدة، سيكون قد عاش عبر عهد من الاضطراب الخارق في الاعقات بين الشرق والغرب. وما من إنسان يمكن أن يكون قد أخفق في ملاحظة أن "الشرق" خلال هذه المرحلة كان يدل دائماً على الخطر والتهديد، حتى وهو يعني الشرق التقليدي بالإضافة إلى روسيا. وفي الجامعات حولت المؤسسة المتنامية لبرامج الدراسات الإقليمية ومعاهدها الدراسة البحثية للشرق إلى فرع من فروع السياسة القومية. وتشمل القضايا العامة في هذه البلاد اهتماماً سليماً بالشرق، نابعاً من أهميته الاستراتيجية والاقتصادية بقدر ما هو نابع من غرابته المدهشة التقليدية. ولئن كان العالم قد أصبح مباشرة في متناول المواطن الغربي الذي يعيش في العصر الإلكتروني، إن الشرق أيضاً أصبح أكثر قرباً منه؛ ولربما كان الشرق الآن أسطورة إلى درجة أقل مما هو مكان تتقاطع فيه المصالح الغربية، وخاصة الأمريكية.

إن أحد جوانب العالم الإلكتروني، ما بعد الحديث، هو أن تعزيزاً للنماذج المنمطة التي يعاين بها الشرق قد حدث. فقد دفع التلفاز والأفلام، وموارد وسائل الإعلام جميعاً المعلومات إلى قوالب ونماذج أكثر فأكثر سوية. وفيما يخص الشرق فإن التسوي والنمذجة المنمطة الثقافية قد زادا سيطرة

المعرفة الشيطانية الجامعية والتخيلية لـ "الشرق المبهم الغامض" في القرن التاسع عشر حدة وتوتراً. وليس هذا بأصدق في أي موضع، منه في الطرق التي يدرك بها الشرق الأدنى. وقد أسهمت ثلاثة أشياء في جعل حتى أبسط التصورات للعربي والإسلام قضية ميسرة الى درجة عالية، بل تكاد تكون خشنة: أولاً، تاريخ التحيز الشعبي ضد العرب وضد الإسلام في الغرب، الذي ينعكس مباشرة في تاريخ الاستشراق؛ ثانياً، الصراع بين العرب والصهيونية الإسرائيلية، وتأثير هذا الصراع على اليهود الأميركيين بالإضافة الى تأثيره على كلا الثقافة التحررية والسكان عامة؛ ثالثاً، الغياب شبه الكلي لأي موقع ثقافي يجعل من الممكن إما توحيد الهوية مع العرب أو الإسلام، أو مناقشتها دون شوب عاطفي. وأكثر من ذلك، فلا يكاد يكون بحادة الى القول أن الفرص المتاحة (لتبلور) ما يقترب من أن يكون رؤية واضحة لما يتحدث عنه المرء حين يتحدث عن الشرق الأدنى، قليلة الى درجة بائسة، لأن الشرق الأوسط الآن موحد الهوية بسياسات القوى العظمى، واقتصاديات النفط، والثنائية الساذجة <المؤلفة> من إسرائيل المحبة للحرية، الديموقراطية، ومن العرب الأشرار، الكليتيين، الارهابيين.

إن تجاربي الشخصية لهذه القضايا هي ما دفعني جزئياً لكتابة هذا الكتاب. فحياة الفلسطيني العربي في الغرب، وبشكل خاص في الولايات المتحدة، تبعث اليأس في النفس. إذ يوجد هنا إجماع كلي تقريباً في أن <الفلسطيني> غير موجود سياسياً؛ وحين يُتسامح فيُعترف بوجوده، فبوصفه إما أمراً مزعجاً، أو شرقياً. وإن الشبكة العنكبوتية من العرقية، والتنميط الثقافي، والامبريالية السياسية، والعقائدية التي تقضي على إنسانية الإنسان، والتي تأسر العربي أو المسلم، لقوية جداً بالفعل؛ وهذه الشبكة هي ما كان لكل فلسطيني أن يشعر به بوصفها قدره المعاقب بفرادة. ولقد زاد الأمور سوءاً بالنسبة له لاحظ أنه ما من شخص منشبك جامعياً في الشرق الأدنى - أي، ما من مستشرق - وحد هويته أبداً في الولايات المتحدة ثقافياً وسياسياً وبرغبة كلية بهوية العرب؛ ما من شك أن

حالات من توحيد الهوية الأميركي التحرري مع الصهيونية؛ وغالباً جداً ما أفسد هذه الحالات جذرياً ارتباطها إما مع مصالح سياسية (المستعربين في شركات النفط أو وزارة الخارجية مثلاً) أو مع الدين.

ومن هنا فإن سلسلة المعرفة والقوة التي تخلق "الشرقي"، وبمعنى ما، تلغيه ككائن إنساني، ليست بالنسبة لي قضية جامعية حصراً. غير أنها قضية فكرية ذات أهمية واضحة جداً. ولقد استطعت أن أستخدم اهتماماتي الإنسانية والسياسية لتحليل قضية دنيوية جداً ووصفها، وهي بزوغ الاستشراق، وتطوره وتثبيته لمواقفه. وكثيراً ما يفترض أن الأدب والثقافة بريئان سياسياً، بل حتى تاريخياً؛ ولكن الأمر بدا لي بصورة مطردة مغايراً لذلك، وليس ثمة من شك في أن دراستي للاستشراق قد أقنعتني (وأمل أنها ستقنع زملائي من دارسي الأدب) بأن المجتمع والثقافة الأدبية لا يمكن أن يفهما ويدرسا إلا معاً. وإضافة، وبمنطق لا يكاد يكون ثمة مهرب منه، فقد وجدت نفسي أكتب تاريخ إنسان غريب مشارك بصورة سرية للاسامية الغربية. وإن كون اللاسامية والاستشراق، كما ناقشته في فرعه الإسلامي، متشابهين تشابهاً كبيراً لحقيقة تاريخية، وثقافية، وسياسية؛ حقيقة يكفي أن تذكر لفلسطيني عربي من أجل أن يفهم المفارقة الفكرة الكامنة فيها فهماً مطلقاً. لكن ما أتمنى كذلك أن أكون قد أسهمت به هنا هو فهم أفضل للطريقة التي مارست بها السيطرة الثقافية فاعليتها؛ وإذا كان لهذا أن يستثير نمطاً جديداً من التعامل مع الشرق، بل إذا كان له في الواقع أن يبتز "الشرق" و "الغرب" بتراً كاملاً فسنكون قد تقدمنا قليلاً في عملية ما أسماه ريموند وليمز "حل <ما> تعلمناه" من "النهج الطبيعي المسيطر".

... الروح القلقة الطموحة للأوروبيين . . . نافدي الصبر لاستخدام الأدوات الجديدة لقوتهم . . .

جان بابتسيت – جوزيف فورييه "مقدمة تاريخية (1809)، وصف مصر"

الفصل الأول: مجال الاستشراق التعرف على الشرق

يوم الثالث عشر من حزيران ، 1910 ، ألقى آرثر جيمس بلفور محاضرة على مجلس العموم <البريطاني> حول "المشكلات التي ينبغي علينا أن نعالجها في مصر"، قال فيها أن هذه المشكلات تنتمي "الى فصيلة تختلف اختلافاً كلياً، عن تلك المشكلات التي "ترك آثارها على جزيرة وبت أو <منطقة> وست رايدينغ في <مقاطعة> يوركشير". وقد تحدث بلفور بثقة نائب طويل العهد بالبرلمان، وأمين خاص سابق للورد ساليزبري، ووزير أول سابق لشؤون أيرلندا، ووزير سابق لشؤون اسكتلنده، ورئيس وزراء سابق، ومتمرس خبر ما لا يحصى من الأزمات، والإنجازات، والتغيرات التي جرت في ما وراء البحار. وقد خدم بلفور، أثناء انهماكه في الشؤون الامبراطورية، عاهلة كانت قد لُقبَت عام 1876 امبراطورة الهند؛ وكان قد شغل مناصب ذات نفوذ غير عادي أهلتَه تأهילהً خاصاً لتتبع حروب الأفغانيين، والزولو، والاحتلال البريطاني لمصر عام 1882، ووفاة الجنرال غوردن في السودان، وحادثة فاشودا، ومعركة أم رمان، وحرب البور، والحرب الروسية – اليابانية. وإضافة الى ذلك، فإن سمو مكانته الاجتماعية، وسعة علمه، وحدة بديهته – فقد كان قادراً على الكتابة في موضوعات من مثل تنوع بيرغسن وهاندل، والايمان بالألوهة، ولعبة الغلف – ودراسته في <مدرسة> إيتن

وكلية ترينيتي في كمبردج، وتملكه الجلي لمقاليد إدارة الشؤون الامبراطورية، كلها أضفت على ما أبلغه لمجلس العموم عام 1910 سلطة مرجعية كبيرة. غير أن خطاب بلفور كان ذا أبعاد أخرى أو ، على الأقل، كان ثمة أبعاد أخرى لكونه شعر بالحاجة الى إلقائه بهذه الطريقة التعليمية والأخلاقية. ذلك أن عدداً من أعضاء المجلس كانوا يتساءلون عن ضرورة وجود "انكلترا في مصر"، الذي كان موضوع كتاب ألفرد ملنر المليء حماساً الصادر عام 1892، وإن كانت العبارة تشير هنا الى احتلال كان ذات مرة رابحاً ثم تحول الى مصدر للمتاعب، الآن، وقد أصبحت القومية المصرية حركة صاعدة ولم يعد من السهل الدفاع عن استمرار الاحتلال البريطاني لمصر. وقد تحدث بلفور ، حينئذ ليخبر وليشرح.

ومستعيداً تحدياً قدمه جي. أم. روبرتسن، نائب منطقة تاينسايد، أعاد بلفور نفسه طرح السؤال "... أي حق لديك لتستشعر هذا الحس بالفوقية بإزاء شعوب تختار أن تسميها شرقية؟" وكان اختيار لفظة "شرقية" الاختيار الشرائعي القويم، لأن اللفظة كانت قد استعملت سابقاً من قبل تشوسر وماندويل، ومن قبل شكسبير، ودرايدن، وبوب، وبايرن، وكانت قد حددت آسيا والشرق جغرافياً، وأخلاقياً، وثقافياً. وكان بوسع الإنسان أن يتحدث في أوروبا عن شخصية شرقية، وعن جو شرقي، وعن حكاية شرقية، وعن طغيان شرقي أو عن أسلوب شرقي في الإنتاج، ويكون مفهوماً. وكان ماركس قد استعمل اللفظة؛ وها هو ذا بلفور يستعملها الآن. ولقد كان اختياره لها طبيعياً لا يتطلب تعليقاً على الإطلاق:

"أنا لا ألبس موقفاً فوقياً، لكنني أسأل [روبرتسن وأي إنسان آخر] ... يمتلك حتى أكثر درجات المعرفة بالتاريخ سطحية أن يواجهوا الحقائق التي لا بد أن يعالجها رجل الدولة البريطاني حين يجد نفسه في موقع السيادة على شعوب عظيمة كسكان مصر وبلدان الشرق. نحن نعرف حضارة مصر أفضل أكثر مما نعرف عن غيرها؛ وهي حضارة تتجاوز بكثير الفترة الضئيلة

لتاريخ عرقنا الذي كان ما يزال ضائعاً في مرحلة ما قبل التاريخ إن كانت الحضارة المصرية قد تجاوزت ذروتها. انظر الى جميع البلدان الشرقية، ولا تتحدث عن الفوقية أو الدونية".

يظفى على ملاحظات بلفور، هنا وفيما سيتلو، موضوعان عظيمان: المعرفة والقوة، الموضوعان البيكونيان *. وأن يبرر بلفور ضرورة الاحتلال البريطاني لمصر، يرتبط التفوق في ذهنه بمعرفة "نا" لمصر، لا بالقوة العسكرية أو الاقتصادية بالدرجة الأولى. والمعرفة في رؤية بلفور تعني المسح ** الكامل لحضارة ما من أصولها الأولى الى ذروتها ثم انخراطها - وتعني ، طبعاً امتلاك القدرة على القيام بهذا المسح. والمعرفة تعني الارتفاع فوق الآنية، وعبر الذات، للوصول الى الغريب البعيد. وموضوع معرفة كهذه هو ، طبعاً، عرضة للاكتناه المتقصي. وهذا الموضوع هو "حقيقة" قد تتطور، أو تتغير، أو تتحول بأي صورة كانت، وبالطريقة التي كثيراً ما تتحول بها الحضارات، ولكنها مع ذلك، تبقى جوهرياً، بل وحتى وجودياً (أنطولوجيا) ثابتة. وأن نمتلك معرفة كهذه بموضوع كهذا هو أن نسيطر عليه، أن نمتلك سلطة عليه. والسلطة هنا تعني أن ننكر "نحن" الاستقلالية عليه - على البلد الشرقي - ما دمنا نحن نعرفه، وما دام هو قائماً، بالمعنى الذي نعرفه. وهكذا فالمعرفة البريطانية لمصر هي وفي رؤية بلفور، مصر نفسها. وأعباء المعرفة تجعل أسئلة كالدونية والاستعلاء تبدو تافهة. ولا ينكر بلفور في أي سياق فوقية بريطانيا ودونية مصر، بل يعتبرها مسلمات بدهية حين يصف عواقب المعرفة:

"قبل كل شيء، انظر الى حقائق القضية. إن الأمم الغربية فور انبثاقها في التاريخ تظهر تباشير القدرة على حكم الذات ... لأنها تمتلك مزايا خاصة بها ... ويمكنك أن تنظر الى تاريخ الشرقيين بأكمله فيما يشمى، بشكل عام، المشرق دون أن تجد أثراً لحكم الذات على الإطلاق. كل القرون العظيمة التي مرت على الشرقيين - ولقد كانت عظيمة جداً - انقضت في ظل

الطغيان ، ظل الحكم المطلق. وكل إسهاماتهم العظيمة في الحضارة الإنسانية - ولقد كانت عظيمة - أنجزت في ظل هذا النمط من الحكم. فقد خلف فاتح فاتحاً، وتلت سيطرةً سيطرةً؛ غير أنك في دورات القدر والمصير كلها لا ترى أمة واحدة من هذه الأمم تؤسس بدافع من حركتها الذاتية ما نسميه نحن، من وجهة نظر غربية، حكم الذات. هذه اهي الحقيقة، وليست القضية قضية فوقية أو دونية. وقد يقول حكيم شرقي حقاً إن الحكومة العملية الفاعلة التي ألزمتنا بها أنفسنا في مصر وفي أماكن أخرى ليست مما يليق بفيلسوف - وإن هذا النوع من العمل هو العمل القدر، العمل الوضع، عمل أداء الضروري من الجهد".

وما دامت هذه الحقائق حقائق، فإن على بلفور أن يستمر الى أن يبلغ القسم التالي من منظومته:

"أهو خير لهذه الأمم العظيمة - وأنا أعترف بعظمتها - أن نقوم نحن بممارسة هذا النمط من الحكم المطلق؟ في ظني أن ذلك خير. وفي ظني أيضاً أن التجربة تظهر أنهم في ظل هذا النمط عرفوا حكومة أفضل بمراحل مما عرفوه خلال تاريخ عالمهم الطويل كله، وأنها ليست مصدر نفع لهم فقط بل هي دون شك مصدر نفع للغرب المتحضر بأكمله نحن في مصر لسنا من أجل المصريين وحسب، مع أننا فيها من أجلهم؛ نحن هناك أيضاً من أجل أوروبا كلها".

لا يقدم بلفور دليلاً واحداً على أن المصريين "والأعراق التي نتعامل معها" تنظر بتقدير الى، أو تفهم، على الأقل، الخير الذي يأتيها من الاحتلال الاستعماري. ولا يخطر بباله أن يترك للمصري أن يتحدث بنفسه ولنفسه، لأن أي مصري يمكن أن يرفع صوته، فيما يبدو، يرجح أن يكون "المحرض الذي يرغب في خلق المتاعب" لا المواطن الطيب الذي يتغاضى عن "متاعب" السيطرة الأجنبية. وهكذا يلتفت بلفور، أخيراً، بعد أن يحلّ

المشكلات الأخلاقية، الى المشكلات العملية. "إذا كان عملنا هو أن نحكم، مع اعتراف بالجميل أو دون اعتراف، مع التذكر الحقيقي والأصيل لكل الخسارة التي جنبناها للسكان [ولا يتضمن ما يقوله بلفور هنا، بأي شكل، الإشارة ، كجزء من الخسارة التي يذكرها، الى خسارة الاستقلال المصري أو، على الأقل، تأجيل هذا الاستقلال الى أمد غير محدود] ودون تخيل ساطع حي لكل الفوائد التي أغدقناها عليهم؛ إذا كان ذلك واجبنا، فكيف لهذا الواجب أن يؤدي وينجز؟" إن انكلترا تصدر "أفضل ما لديها إطلاقاً لهذه البلدان". وهؤلاء الإداريون الذين يندرون أنفسهم دون أنانية يقومون بأداء عملهم " وسط عشرات الآلاف من الناس الذين ينتمون الى عقيدة أخرى، وعرق آخر، وشروط حياة أخرى". وما يجعل عملهم في الحكم ممكناً هو إحساسهم بأن ثمة حكومة في الوطن - الأم تدعمهم وتقرّ ما يفعلونه. ومع ذلك:

"فإن السكان الأصليين، ما إن يمتلكوا ذلك الشعور الغريزي بأن أولئك الذين عليهم أن يتعاملوا معهم ليست وراءهم القوة، أو السلطة ، أو التعاطف، أو الدعم الكامل واللامتذمر للدولة التي أرسلتهم الى حيث هم، سرعان ما يفقدون ذلك الحس بالنظام الذي هو الأساس الفعلي لحضارتهم، تماماً كما يفقد موظفونا ذلك الحس بالقوة والسلطة الذي هو الأساس الفعلي لكل ما بمقدورهم أن يقدموه من منفعة لأولئك الذين أرسلوا ليعملوا بينهم".

ومنطق بلفور هنا شيق، لأسباب ليس أقلها أهمية كونه منسجماً انسجماً تاماً مع المقدمات المنطقية لخطبته كلها. فانكلترا تعرف مصر؛ ومصر هي ما تعرفه انكلترا؛ وانكلترا تعرف أن مصر لا يمكن أن يكون لها حكم ذاتي؛ وانكلترا توثّق ذلك باحتلال مصر؛ وبالنسبة للمصريين، فإن مصر هي ما احتلته انكلترا وما تقوم الآن بحكمه؛ ولذلك فإن الاحتلال الأجنبي يصبح "الأساس الفعلي" للحضارة المصرية المعاصرة؛ ومصر تتطلب، بل إنها

في الواقع لتصرّ على الاحتلال البريطاني. أما إذا أدتْ شكوك مجلس العموم في انكلترا الى اختلال العلاقة الحميمة في اعتقادي، أن يظل العرق المسيطر - سوف تعرض للتزعزع".

ولا يقتصر الأمر على أن النفوذ الإنكليزي سيتأثر سلبياً من جراء ذلك. بل إنه "سيكون محالاً على عدد بسيط من الإداريين البريطانيين - مهما أفضت عليهم، ومهما وهبتهم من مزايا الشخصية والعبقرية - أن ينجزوا في مصر المهمة العظيمة التي أقيت على عاتقهم لا من قبلنا نحن وحسب، بل من قبل العالم المتحضر بأكمله" (1).

من حيث هي أداء بلاغي، تمتلك خطبة بلفور دلالات هامة تنبع من الطريقة التي بها يلعب، وبها يمثل، دور مجموعة من الشخصيات. ثمة ، طبعاً، "الإنكليز" الذين يشار اليهم بالضمير بلفور أيضاً أن أن ينطبق باسم العالم المتحضر، الغرب، وباسم السلك الصغير نسبياً من إداريي الحكم الاستعماري في مصر. وإذا كان بلفور لا ينطق باسم الشرقيين بصورة مباشرة فما ذلك إلا لأنهم يتحدثون بلغة أخرى، ومع ذلك فهو يعرف كيف يشعرون، ما دام يعرف اعتمادهم على أمثاله، ويعرف توقعاتهم. بيد أنه، في الواقع، ينطق باسمهم بمعنى أن ما قد يقولونه، لو أتيح لهم أن يُسألوا ولو وجدوا القدرة على الإجابة، سيؤكد تأكيداً هو، الى حد كبير، من نافل القول، ما هو أصلاً مدرك جلي: وذلك كونهم عرقاً محكوماً يسيطر عليه عرق آخر يعرفهم ويعرف ما هو خير لهم بأفضل مما يمكن لهم أن يعرفوا بأنفسهم. إن لحظاتهم العظيمة كانت في الماضي؛ وجدواهم الوحيدة في العالم الحديث تنبع من كون الإمبراطوريات القوية البالغة المعاصرة قد أخرجتهم فعلياً من انحطاطهم وحولتهم، معيدة اليهم اعتبارهم الى سكان لمستعمرات منتجة.

وقد كانت مصر بالذات مثلاً ممتازاً، وكان بلفور يعي وعياً كاملاً الى أي درجة كان له حق الحديث، باعتباره عضواً في برلمان بلاده، باسم انكلترا، والغرب والحضارة الغربية، عن مصر الحديثة. ذلك أن مصر لم تكن مجرد مستعمرة أخرى؛ بل كانت التسويغ الإيجابي للاستعمار الغربي؛ فقد كانت، حتى لحظة ضمها من قبل انكلترا، مثلاً جماعياً تقريباً للتخلف الشرقي؛ ثم كان لها أن تصبح تجسيدا لانتصار المعرفة والقوة الانكليزيتين. وبين 1882، عام احتلال انكلترا لمصر وإخمادها لتمرد الكولونيل عرابي القومي، و1907 كان ممثل إنكلترا في مصر وسيد مصر، إيفلن، بارينغ "الذي لقب أيضاً "بارينغ* الغلاب" وهو اللورد كرومر. وفي الثلاثين من تموز عام 1907 كان بلفور من دعم في مجلس العموم مشروع هبة كرومر جائزة تقاعد مقدارها خمسون ألف جنيه استرليني مكافأة له على ما فعله في مصر. وقال بلفور إن كرومر قد صنع مصر، وإنه:

"في كل ما مسه نجاح وقد ارتقت خدمات لورد كرومر بمصر خلال ربع القرن الماضي من أدنى درجات المهانة الاجتماعية والاقتصادية الى حيث تقف الآن بين الأمم الشرقية فريدة، في اعتقادي، دون منازع في ثرائها، مالياً وأخلاقياً" (2).

أما كيف قيس ثراء مصر الأخلاقي، فإن بلفور لم يشرع بتقديم إيضاح. لقد كانت الصادرات البريطانية الى مصر تعادل صادراتها الى أفريقيا بأكملها، وفي ذلك، دون شك، نوع ما من الثراء المادي لكلا مصر وانكلترا (بصورة غير متكافئة). إلا أن ما كان ذا أهمية فعلية هو الوصاية المستمرة والشاملة التي مارسها الغرب على بلد شرقي، بدءاً بالباحثين، وأعضاء الإرساليات، ورجال الأعمال، والعسكريين، والمعلمين الذين أعدوا للإحتلال ثم نفذوه، وانتهاءً بالموظفين ذوي المراتب العالية مثل كرومر ولفور الذين رأوا في أنفسهم من يغذي صعود مصر ويوجهه، بل يفرضه أحياناً، من الغفلة الشرقية الى نباهة شأنها الفريدة في الحاضر.

إذا كان النجاح البريطاني في مصر استثنائياً الى الدرجة التي ذكرها بلفور فإن هذا النجاح ليس، بأي شكل، عصياً على التفسير أو خارجاً على المعقول. فقد كانت شؤون مصر تدار تبعاً لنظرية عامة عبّر عنها بلفور في مفهوماته عن الحضارة الشرقية كما عبر عنها كرومر في إدارته لأمر الحياة اليومية في مصر. وكان أهم ما يتعلق بهذه النظرية في العقد الأول من القرن العشرين أنها أدت أغراضها وعملت بفاعلية مذهلة. وكانت الأطروحة، حين قُلصت الى صيغتها الأكثر بساطة، واضحةً دقيقةً، وسهلة الإدراك. فثمة غربيون وثمة شرقيون. والسابقون يسيطرون والتالون ينبغي أن يخضعوا للسيطرة؛ وذلك يعني عادة أن تحتل أراضيهم، وأن تدار شؤونهم الداخلية بصرامة، وأن توضع دماؤهم وثرواتهم تحت تصرف هذه الدولة الغربية أو تلك. ولم تكن قدرة بلفور أو كرومر، كما سنرى قريباً، على تعرية الإنسانية وإعادتها بعنف لا يرحم الى مثل هذه الماهيات الثقافية والعرقية لتوحي بشكل خاص بطبعة آثمة شرسة، بل، على العكس، كان في هذه القدرة إشعار بدرجة التشذيب والإنسيابية التي كان قد بلغها مبدأ عام معين لحظة بدءاً وضعه موضع التنفيذ - درجة الإنسيابية والفاعلية.

وبخلاف بلفور الذي تلبست أطروحاته حول الشرقيين لباس الكونية الموضوعية، فقد تحدث كرومر عن الشرقيين من حيث هم، تحديداً، ما قام بحكمه أو ما كان عليه أن يتعامل معه في الهند، أولاً، ثم في مصر لخمسة وعشرين سنة برز خلالها القنصل العام الأسمر في امبراطورية انكلترا بأكملها. وشرقيو بلفور هم، عند كرومر، العروق الخاضعة التي جعلها موضوع مقالة طويلة له نشرت في كانون الثاني عام 1908 في <مجلة> أدنبره ريفيو. ومن جديد، فإن المعرفة بالعروق المحكومة أو الشرقيين هي التي تجعل حكمهم سهلاً ومجدياً، فالمعرفة تمنح القوة، ومزيد من القوة يتطلب مزيداً من المعرفة، وهكذا في حركة جدلية للمعلومات والسيطرة متنامية الأرباح باستمرار. وفي تصور كرومر أن الإمبراطورية الإنكليزية لن

تتفكك إذا ضببت عوامل كالنزعة العسكرية * والأناية التجارية في الوطن الأم و"المؤسسات الحرة" في المستعمرات (من حيث هي نقيض للحكم البريطاني "بمقتضى معطيات القوانين الأخلاقية المسيحية"). لأنه إذا كان المنطق، في عرف كرومر، شيئاً يميل الشرقي بطبعه الى تجاهل وجوده كلية، فإن المنهج السليم للحكم هو ألا تفرض عليه مقاييس فو - علمية ** وألا يجبر فيزيائياً على تقبل المنطق، بل أن يحاول الحاكم تفهم محدودية الشرقي وقصوره و"أن يأخذ على عاتقه أن يجد، في قناعة العرق المحكوم ورضاه، رباطاً من الوحدة أكثر قيمة و، فيما يرجى، أكثر متانة، بين الحاكمين والمحكومين". ووراء فرض المسألة على العرق المحكوم تكمن في كل مكان القوة الأمبراطورية التي تتبع فاعليتها من فهمها الدقيق المصقول ومن ندرة استخدامها، أكثر مما تتبع من عساكرها، وجباة ضرائبها العتاة، ويطشها الجامح. وبكلمة واحدة، على الإمبراطورية أن تكون حكيمة؛ عليها أن تلطف من جشعها بلا أنانيتها، وأن تلطف من ضيق صدرها بمرونة انضباطيتها:

"بوضوح أكبر، إن ما يقصد بالقول إن الروح التجارية ينبغي أن تبقى خاضعة لشيء من الضبط هو ما يلي - إن السؤال الأول، حين نتعامل مع الهنود، أو المصريين، أو الشيلوكين، أو الزولو، هو أن نأخذ بعين الاعتبار ما تؤمن هذه الشعوب - التي هي، من حيث القومية، في حالة التلمذة، بأنه الأفضل لخدمة مصالحهم، رغم أن هذه النقطة تستحق دراسة جادة لكن من الأساسي أن تحل كل القضايا الخاصة بالإشارة بصورة رئيسية الى ما نعتقد، في ضوء المعرفة والتجربة الغربيتين ممتزجتين بالاعتبارات المحلية، اعتقاداً واعياً بأنه الأفضل للعروق المحكومة، دون التفات الى ما يمكن أن يصيب انكلترا كأمة من منافع حقيقية أو مفترضة، أو - كما هي الحال في الغالب - التفات الى المصالح الخاصة التي تمثلها طبقة أو طبقات ذات نفوذ ضمن المجتمع الانكليزي. وإذا ظلت الأمة البريطانية بأكملها على وعي ملح بهذا المبدأ، وأصرت بصرامة على تطبيقه، فإننا قد نستطيع

تنمية نمط من الولاء العوالمي (الكوزموبوليتاني) - رغم أننا لن نستطيع أبداً أن نخلق حساً وطنياً كالحس الذي يقوم على رابطة العرق أو مجتمع اللغة - مؤسس على الاحترام الذي تحظى به دائماً المواهب المتفوقة والسلوك الغيري، وعلى العرفان بالجميل النابع مما أسدي وما سيُسدي من جميل على حد سواء. وقد يكون حينئذ ثمة أمل في أن يتردد المصري قبل أن يلقي بما لديه من إمكانيات وراء عرابي آخر في المستقبل ... بل قد يتعلم المتوحش في أواسط أفريقيا ذات يوم أن يردد ترنيمة تكريماً لـ استريا ريدس كما يتمثل في الموظف البريطاني الذي يبخل عليه بالجنّ لكنه يهبه العدالة. وعلاوة على ذلك، فإن التجارة ستتمو" (3).

الى أي درجة ينبغي على الحاكم أن يأخذ بعين "الاعتبار بصورة جدية" الاقتراحات التي يطرحها العرق المحكوم؟ لقد وضحت هذه النقطة معارضة كرومر المطلقة للقومية المصرية. فقد رفض كرومر باستمرار مطالب عادية لا تفاجئ أحداً، مثل إيجاد مؤسسات وطنية حرة، وإنهاء الاحتلال الأجنبي، وإقامة سيادة قومية داعمة لذاتها بذاتها. وقد أكد كرومر دون التباس أن "مستقبل مصر الحقيقي ... يقوم لا في اتجاه قومي يشمل سكان مصر الأصليين فقط ... بل في الاتجاه نحو عوالمية موسعة" (4). فالعروق المحكومة لا تملك في ذاتها القدرة على معرفة ما هو خير لها. وقد كان معظمهم شرقيين يعرف كرومر خصائصهم معرفة وثيقة لأنه كان قد خبرهم في الهند وفي مصر. وكان أحد الأشياء المريحة لدى الشرقيين، في نظر كرومر، أن إدارة أمورهم كانت، رغم أن الظروف قد تختلف قليلاً من مكان لآخر، واحدة تقريباً في كل مكان (5). وكان ذلك، بالطبع، لكون الشرقيين حينما وجدوا تقريباً، شيئاً واحداً.

في نهاية المطاف، نقرب الآن من لباب المعرفة الأساسية التي كانت في طريق التطور لزمان طويل، المعرفة بنوعيتها الجامعي والعلمي، والتي ورثها كلا كرومر وبلفور عن قرن من الاستشراق الغربي الحديث: معرفة حول

الشرقيين ومعرفة بهم، بعرقهم وخصائصهم، وثقافتهم، وتاريخهم، وتقاليدهم، ومجتمعاتهم، وإمكانياتهم. وكانت هذه المعرفة فعالة، وقد آمن كرومر بأنه وضعها موضع التنفيذ في حكمه لمصر. وإضافة الى ذلك، فقد كانت معرفة موثقة بالامتحان وغير قابلة للتغير ما دام "الشرقيون"، عملياً، جوهراً أفلاطونياً يستطيع أي مستشرق، أو أي حاكم للشرق، أن يتفحصه، ويفهمه، ويعرضه. وهكذا، ففي الفصل الرابع والثلاثين من كتابه ذي المجلدين مصر الحديثة، وهو السجل الجليل لتجربته وإنجازاته، يثبت كرومر ما يمثل شرعاً شخصياً للحمة الاستشراقية:

"قال لي سير ألفرد لايل مرة: إن الدقة كريهة بالنسبة للعقل الشرقي وعلى كل إنسان أنجلو - هندي أن يتذكر هذا المبدأ الأساسي". والافتقار الى الدقة، الذي يتحلل بسهولة ليصبح انعداماً للحقيقة، هو في الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقي. الأوروبي ذو محاكمة عقلية دقيقة؛ وتقريره للحقائق خال من أي التباس؛ وهو منطقي مطبوع، رغم أنه قد لا يكون درس المنطق؛ وهو بطبعه شاك ويتطلب البرهان قبل أن يستطيع قبول حقيقة أي مقولة؛ ويعمل ذكاؤه المدرب مثل آلة ميكانيكية. أما عقل الشرقي فهو، على النقيض، مثل شوارع مدنه الجميلة صورياً، يفتقر بشكل بارز الى التناظر. ومحاكمته العقلية من طبيعة مهلهلة الى أقصى درجة. ورغم أن العرب القدماء قد اكتسبوا، بدرجة أعلى نسبياً، علم الجدلية (الديالكتيك) فإن أحفادهم يعانون بشكل لا مثيل له من ضعف ملكة المنطق.

وغالباً ما يعجزون عن استخراج أكثر الاستنتاجات وضوحاً من أبسط المقدمات التي قد يعترفون بصحتها بدءاً. خذ على عاتقك أن تحصل على تقرير صريح للحقائق من مصري عادي، وسيكون إيضاحه بشكل عام مسهباً، ومفتقراً للسلامة. ومن المحتمل أن يناقض نفسه بضع مرات قبل أن ينهي قصته؛ وهو غالباً ما ينهار أمام أكثر عمليات التحقيق ليناً.

ومنذ الآن يظهر الشرقيون والعرب سدّجاً، غافلين ، محرومين من الحيوية والقدرة على المبادرة، مجبولين على حب "الاطراء الباذخ"، والدسيسة، والدهاء، والقسوة على الحيوانات والشرقيون لا يتسطيعون السير على الطريق أو الرصيف (فعقولهم الفوضوية تعجز عن فهم ما يدركه الأوروبي البارع بصورة فورية، وهو أن الطرقات والأرصفة شُقتُ وبنيت لكي يمشى عليها)؛ والشرقيون عريقون في الكذب، وهم "كسالى وسيئو الظن"، وهم في كل شيء على طرف نقيض من العرق الأنجلو – ساكسوني في وضوحه، ومباشرته، ونبله. (6).

ولا يحاول كرومر إطلاقاً أن يخفي حقيقة كون الشرقيين بالنسبة له، دائماً وحصراً، المادة الإنسانية التي قام بحكمها في المستعمرات البريطانية. فهو يقول "ولأنني لست إلا دبلوماسياً وإدارياً موضوع دراسته هو الإنسان أيضاً، إنما من وجهة نظر حكمه وإدارة أموره ... فإنني أكتفي بملاحظة الحقيقة التالية، وهي أن الشرقي، بوجه أو بآخر، وبشكل عام، يتصرف ، ويتحدث، ويفكر بطريقة هي النقيض المطلق لطريقة الأوروبي" (7). ويقوم وصف كرومر، طبعاً، على الملاحظة المباشرة جزئياً، غير أنه من حين لآخر يشير الى أعمال مستشرقين ثقات سنيين (أرثوذكسين) (وبشكل خاص أرنست رينان وكونستانتان دوفولني) تأييد لآرائه. وهو، أيضاً، يحيل الى هؤلاء الباحثين حين يصل الأمر به الى محاولة شرح أسباب كون الشرقيين كما هم. وليس لدى كرومر من شك في أن أية معرفة بالشرقي ستؤكد سلامة آرائه التي تعتبر الشرقي، كما يتضح من وصفه لانهيال المصري أمام التحقيق، مذنباً. وكانت جريمة الشرقي أنه شرقي. وفي كون هذه الجملة الإجمالية يمكن أن تكتب حتى دون لجوء الى المنطق أو تناظر العقل اللذين يمتلكهما الأوروبي، مؤشر دقيق على درجة القبول التي تمتعت بها. وهكذا، فإن أي خروج على ما اعتُبر معياراً للسلوك الشرقي كان يعتبر غير طبيعي؛ ونتيجة لذلك، فقد أعلن تقرير كرومر السنوي الأخير

من مصر أن القومية المصرية كانت "فكرة طارئة كلياً" و "غرسة لم تنم في تربة محلية بل في تربة غريبة" (8).

في اعتقادي أننا سنكون على خطأ إذا قللنا من أهمية مخزون المعرفة الموثقة وتقنيات السُّنة الاستشرافية، التي يشير إليها كرومر وبلفور في كل مكان من كتاباتهما وسياستهما الرسمية. فأن نقول ببساطة أن الاستشراق كان إضفاءً لعقلنةٍ منظرةٍ مسوغةٍ على الحكم الاستعماري هو أن نهمل المدى البعيد الذي كان إليه الحكم الاستعماري قد سوَّغ وبرر من قبل الاستشراق بصورة مسبقة، لا بعد أن حدث. لقد قام الإنسان دائماً بتقسيم العالم الى مناطق بينها تمايز حقيقي أو وهمي، وكان التمايز المطلق من الشرق والغرب، الذي قبله بلفور وكرومر بكل ذلك الرضا الداخلي، قد استغرق سنين، بل قروناً، لينمو ويتبلور. كان هناك، طبعاً، عدداً لا يحصى من رحلات الاستكشاف؛ وكانت ثمة اتصالات عن طريق التجارة والحروب؛ بل كان ثمة ما هو أبعد من ذلك. فمنذ منتصف القرن الثامن عشر تبلور عنصران رئيسيان في العلاقة بين الشرق والغرب: الأول هو المعرفة الأوروبية المنظمة المتنامية بالشرق، وهي معرفة دعمتها المواجهة الاستعمارية، كما دَعَّمها اهتمام واسع الانتشار بالأجنبي وغير العادي علوم نامية مثل علم الأصول العرقية، والتشريح المقارن، وفاقه اللغة، والتاريخ؛ وعلاوة على ذلك، فقد أضيف الى هذه المعرفة المنظمة قدر لا يستهان به من الكتابات التي أنتجها روائييون، وشعراء، ومترجمون، ورحالة موهوبون. وكان الملمح الآخر للعلاقات الشرقية – الأوروبية أن أوروبا كانت دائماً في موضع القوة، إن لم نقل السيطرة. وما من طريقة للتعبير عن هذه الحقيقة بطريقة استبدالية لبقة. ولا شك أن العلاقة بين القوي والضعيف يمكن أن تُقنَّع أو تُلطَّف، كما حدث في اعتراف بلفور "بعظمة" الحضارات الشرقية. غير أن العلاقة الأساسية، لمبررات سياسية، أو ثقافية، بل حتى دينية، كانت قد عُويَنتُ في الغرب، وذلك ما يعيننا هنا، بوصفها علاقة بين شريك قوي وشريك ضعيف.

لقد استخدمت مصطلحات عديدة للتعبير عن هذه العلاقة، واستخدم بلفور وكرومر، كما يتوقع من مثلهما، عدداً منها. فالشرقي لا عقلاني، فاسق، طفولي "مختلف". وبالمقابل فإن الأوروبي عقلاني، متحل بالفضائل، ناضج، "سوي". لكن الوسيلة لمنح العلاقة حيوية كانت دائماً تأكيد كون الشرقي يعيش في عالم خاص به، مختلف لكنه منظم تنظيمياً تاماً، عالم له حدوده القومية، والثقافية والمعرفية، وله مبادئ انسجامه الداخلي الخاصة به. إلا أن ما أضفى على عالم الشرقي وضوحه وهويته لم يكن نتيجة لجهوده الخاصة، بل كان السلسلة المعقدة القابلة للمعرفة من سبل التحكم والتأثير التي عن طريقها حدد الغرب هوية الشرق وميزه. وهكذا يتوحد ملمحاً العلاقة الثقافية التي أناقشها حتى الآن. فمعرفة الشرق، لأنها وليدة القوة، تخلق، بمعنى من المعاني، الشرق، والشرقي وعالمه. وفي لغة كرومر ولفور يقدم الشرقي في صورة شيء يحاكمه المرء (كما في محكمة العدل)، شيء يدرسه المرء ويصوره (كما في خطة دراسية)، شيء يؤديه المرء (كما في مدرسة أو سجن)، وشيء يوضحه المرء ويمثل عليه (كما في دليل وجيز في علم الحيوان). والنقطة المثارة هنا هي أن الشرقي، في كل من هذه الحالات، يُحتوى، ويُمثل بأطر طاغية. فمن أين تأتي هذه الأطر؟

ليست القوة الثقافية شيئاً يمكن أن نناقشه بسهولة – وأحد أغراض الكتاب الحاضر هو أن يمثل على الاستشراق، ويوضحه، ويحلله ويتأمله من حيث هو ممارسة للقوة الثقافية. بكلمات أخرى: إنه لمن الأفضل ألا يغامر المرء بإطلاق تعميمات على مفهوم، هو على هذه الدرجة من الغموض، ومن الأهمية في آن واحد، كالقوة الثقافية قبل أن يكون قدر كبير من المادة قد أخضع للتحليل أولاً. لكن المرء يستطيع أن يقول منذ البدء إنه فيما يخص الغرب في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، كان قد نما افتراض بأن الشرق وكل ما فيه، بحاجة إلى دراسة تصحيحية من قبل الغرب، هذا إذا

لم يكن بوضوح مطلق أدنى منزلة منه. وقد عُيِّن الشرق كما لو كان مؤطراً بقاعة التدريس، وبالمحكمة الجنائية، وبالسجن، وبالدليل الموجز الموضح. فالاستشراق، إذن، هو معرفة بالشرق تضع الشرقي في قاعة التدريس، في محكمة، في سجن، أو في دليل موجز لأغراض التحليل المدقق، والدراسة، والمحاكمة، والتأديب، أو الحكم.

خلال السنوات الأولى من القرن العشرين، كان بإمكان رجال مثل بلفور وكرومر أن يقولوا ما قالوه، وبالطريقة التي بها قالوه، لأن تراثاً من الاستشراق، أقدم من تراث القرن التاسع عشر، زودهم بمفردات، وصور، وبلاغة، ومجازات ليقولوه بها. ومع ذلك فإن الاستشراق عزّز، وعزّز بالمعرفة الأكيدة لكون أوروبا أو الغرب تسيطر، بمعنى الكلمة الحرفي، على الجزء الأعظم من سطح الأرض. ذلك أن مرحلة التقدم الضخم في مؤسسات الاستشراق وفي مضمونه توافقت تماماً مع مرحلة التوسع الأوروبي الفريد. فمن 1815 إلى 1914 استع مجال السيطرة الأوروبية الاستعمارية المباشرة من حوالي 35% من سطح الأرض إلى حوالي 85% منه (9). وقد تأثرت بهذا التوسع جميع القارات، وبشكل خاص أفريقيا وآسيا. وكانت الامبراطوريتان العظميان الإمبراطورية البريطانية والإمبراطورية الفرنسية، اللتين كانتا حليفتين وشريكتين في بعض الأشياء، ومتنافستين متعاديتين في أشياء أخرى؛ وكانت ممتلكاتهما المستعمرة ومجالات نفوذهما الإمبراطورية في الشرق، من شواطئ المتوسط الشرقية إلى الهند الصينية، والملايا، متلاصقة، وأحياناً كثيرة، متداخلة؛ وكثيراً ما دارت حولها الحروب. غير أن الشرق الأدنى أو بلدان الشرق الأدنى والعربي حيث كان الإسلام قد حدد الخصائص الثقافية والعرقية، كان المجال الذي واجه فيه البريطانيون والفرنسيون أحدهما الآخر، و"الشرق" بأكثر درجات الحدة والتوتر، والألفة، والتعقيد. وطوال معظم القرن التاسع عشر، كما قال لورد سالزبري عام 1881، كانت وجهة نظرهما المشتركة للشرق إشكالية بصورة معقدة: "حين يكون لديك ... حليف وفيّ مصمم على أن يتدخل في

بلد أنت عميق الاهتمام به - فإن أمامك ثلاثة سبل للتصرف؛ فقد تشجب، أو تحتكر، أو تشارك. أما الشجب فإنه كان سيؤدي الى وضع الفرنسيين عبر طريقنا الى الهند؛ والاحتكار كان سيعني الاقتراب جداً من المخاطرة بالحرب. وهكذا عقدنا العزم على المشاركة" (10).

وقد شاركوا فعلاً، بطرق سنكتنّها الآن. إلا أن ما شاركوا به لم يكن أرضاً أو أرباحاً أو حكماً وحسب، بل كان القوة الفكرية التي ما فتئت أسميها الاستشراق. وبمعنى ما، كان الاستشراق مكتبة أو سجل حفظ (أرشيفاً) من المعلومات المشتركة، وفي بعض جوانبها، المملوكة بصورة جماعية؛ وكان ما يضم هذا الملف الى بعضه بعضاً أسرة من الأفكار (11) وطقماً من القيم الموحدة برهن بطرق مختلفة أنها فعالة، وقد أوضحت هذه الأفكار سلوك الشرقيين وزودت الشرقيين بذهنية، وبسلسلة نسب، ويجو، بل إن هذه الأفكار فعلت ما هو أهم من ذلك، إذ أنها سمحت للأوروبيين بالتعامل مع الشرقيين، بل حتى برؤيتهم، بوصفهم ظاهرة تمتلك خصائص متواترة. إلا أن هذه المفاهيم، مثل أي طقم من الأفكار المتينة القادرة على الاستمرار، تركت أثرها على البشر الذين سموا شرقيين، كما تركت أثرها على أولئك الذين سموا مغربيين أو أوروبيين أو غربيين. وبإيجاز، فإنه يحسن أن يُفهم الاستشراق باعتباره طقماً من الضوابط المقيدة والمحدوديات المفروضة على الفكر، بدلاً من كونه، ببساطة، مذهباً إيجابياً. وإذا كان جوهر الاستشراق هو التمييز الذي يستحيل اجتثائه بين الفوقية الغربية والدونية الشرقية، فإن علينا أن نكون على استعداد لنلاحظ كيف أن الاستشراق في تناميهِ وفي تاريخه اللاحق، قد عمق هذا التمييز، بل أعطاه أيضاً صلابةً وثباتاً. وحين أصبحت الممارسة العادية لبريطانيا خلال القرن التاسع عشر أن تحيل إداريها في الهند وبلدان أخرى على التقاعد مع بلوغهم سن الخامسة والخمسين فقد تحققت درجة أبعد من الصقل والتشذيب للاستشراق، إذ لم يكن يُسمح لشرقي أبداً بأن يرى غربياً

يهرم وينحط، تماماً كما لو يكن لغربي أبداً أن يرى نفسه، ممرأىً في أحداق عرق محكوم، إلا رجلاً مليئاً بالحيوية، عقلانياً، يقظ الذهن أبداً (12).

وقد اتخذت أفكار المستشرقين أشكالاً متعددة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. في البدء كان في أوروبا مادة ضخمة حول الشرق وُرثت عن الماضي الأوروبي. وما يميز أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي تفترض الدراسة الحاضرة أن الاستشراق الحديث بدأ فيها، هو أن نهضة استشراقية قد حدثت، بعبارة ادغر كوينت (13). وبدأ فجأة لفئة شديدة التنوع من المفكرين، والسياسيين، والفنانين أن وعياً جديداً للشرق، الذي امتد من الصين الى المتوسط، قد تنامي، وكان هذا الوعي، جزئياً، نتيجة لنصوص شرقية حديثة الاكتشاف والترجمة في لغات مثل السنسكريتية، والزندية، والعربية، كما كان أيضاً نتيجة لعلاقة جديدة التصور بين الشرق والغرب. ومن أجل أغراض خاصة هنا، فإن الصيغة الأساسية للعلاقة بين الشرق الأدنى وأوروبا كانت قد تشكلت بالغزو النابليوني لمصر 1798 الذي كان، على أكثر من وجه، النموذج الأكمل للمصادرة العلمية التي تمارسها ضد ثقافة ما ثقافة أقوى منها. ذلك أن احتلال نابليون لمصر أدى الى تحريك عمليات بين الشرق والغرب ما تزال تسيطر على منظوراتنا الثقافية والسياسية المعاصرة . وقد قدمت الحملة النابليونية بمآثرتها البلاغية الجماعية العظيمة، وصف مصر، منظرًا، أو وضعية للاستشراق، لأن مصر، أولاً، ثم البلدان الإسلامية الأخرى، اعتُبرت المجال الحي، والمختبر، والمسرح للمعرفة الغربية الفعالة بالشرق. وسأعود الى المغامرة النابليونية بعد قليل.

وبتجارب مثل تجربة نابليون جعل الشرق، بما هو جسد من المعرفة في الغرب، حديثاً، وهذا شكل ثان لكينونة الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين. فمنذ بدء الفترة التي سأكتنفها فيما يلي، كان ثمة بين المستشرقين في كل موضع، ذلك الطموح لصياغة اكتشافاتهم، وتجاربهم،

ونظراتهم الثاقبة، بلغة حديثة مناسبة، أو لجعل أفكارهم حول الشرق على اتصال وثيق بالواقع الحديث. فقد صيغت دراسات رينان اللغوية للسامية عام 1848، مثلاً، بأسلوب استقى، من أجل توثيق نفسه، من الدراسات المعاصرة في النحو المقارن، والتشريح المقارن، والنظرية العرقية؛ وقد أضفى ذلك على استشرافه امتيازاً وجعل الاستشراق - وذلك هو الوجه الآخر للعملية - معرضاً للطعن، (وقد بقي كذلك منذ تلك اللحظة) من قبل التيارات الفكرية الراجحة، والتيارات الجديدة التأثير في الغرب في الوقت نفسه. وأخضع الاستشراق للإمبريالية، والوضعية المنطقية، والطوباوية، والتاريخانية، والداروينية، والعرقية، والفرويدية، والماركسية، والأشبنغلرية. غير أن الاستشراق، مثل كثير من العلوم الطبيعية والاجتماعية، كان قد أصبح له منطلقات للحيث، وجمعياته العلمية، ومؤسسته الخاصة. وخلال القرن التاسع عشر اكتسب هذا الميدان امتيازاً متعظماً، كما تعاظمت أيضاً السمعة والنفوذ اللذان تمتعت بهما مؤسسات مثل "الجمعية الآسيوية"، "الجمعية الملكية الآسيوية"، "الجمعية الألمانية للدراسات الأجنبية"، و "الجمعية الاستشرافية الأميركية". وقد ازداد مع تنامي هذه المؤسسات، عبر أوروبا كلها، عددُ كراسي الأستاذية في الدراسات الشرقية؛ ونتيجة لذلك فقد توسع مجال الوسائل المتاحة لنشر الاستشراق، وضاعفت دوريات الاستشراق، بدءاً من <مجلة> مناجم الشرق* (1809)، كمية المعرفة، كما ضاعفت عدد التخصصات.

إلا أن قليلاً من هذه النشاطات وعدداً محدوداً من هذه المؤسسات وُجد وازدهر بصورة حرة، لأن الاستشراق، في شكل ثالث من أشكال وجوده، فرض حدوداً على الفكر المتعلق بالشرق. وقد خضع حتى أكثر الكتاب روعة خيال مثل فلووير، ونرفال، وسكوت، لضوابط مقيدة في ما يمكن أن يجربوه أو يقولوه عن الشرق؛ إذ أن الاستشراق كان، في نهاية المطاف، رؤياً سياسية للواقع، <رؤياً> روّجت بنيتها للفرق بين المألوف (أوروبا، الغرب، "نحن") وبين الغريب (الشرق، المشرق، "هم")، وبمعنى ما فقد

خلقت هذه <الرؤيا>، أولاً، ثم خدمت بعد ذلك كلا العالمين متصورين بهذه الطريقة. فقد عاش الشرقيون في عالمهم، وعشنا "نحن" في عالمنا. وغدا كل من الرؤيا والواقع المادي سنداً للآخر، ومنح أحدهما الآخر القدرة على الاستمرار. وكان امتلاك درجة ما من حرية التفاعل حقاً مميزاً للغربي، لأن ثقافته كانت الثقافة الأقوى، وكان يستطيع أن يخترق، ويصطرع مع، ويضفي شكلاً ومعنى على، المبهم الآسيوي العظيم، كما سماه دزرائيلي ذات مرة. لكن ما أغفل حتى الآن في اعتقادي، هو المفردات المقيدة الخاصة بمثل هذا الحق المميز، أو القصور النسبي مثل تلك الرؤيا. وإن منظومتي هنا تقوم على اعتبار الواقع الاستشراقي ضد الإنسان، وملحاحاً مستمراً في آن واحد. وما يزال مجاله، كما لا تزال مؤسساته وتأثيره الشامل، حياً حتى اللحظة الحاضرة.

لكن كيف قام الاستشراق بعمله وكيف يقوم به؟ كيف يستطيع المرء أن يصفه كلية بأنه ظاهرة تاريخية، ومنهج في الفكر، ومشكلة معاصرة، وواقع مادي؟ لنأخذ كرومر من جديد، التقني المتمكن للإمبراطورية، لكن المنتفع من الاستشراق في الوقت نفسه. إن بإمكانه أن يزودنا بجواب مبدئي. في مقالته "حكم العروق الخاضعة" يخوض كرومر غمار المشكلة التالية: كيف تستطيع بريطانيا، وهي أمة من الأفراد، أن تدير شؤون إمبراطورية مترامية الأطراف، تبعاً لعدد من المبادئ المركزية. ويقارن كرومر بين "الوكيل الانجلو - سكسونية، وبين السلطة في لندن. فقد يقوم الأول "بمعالجة أمور ذات أهمية محلية بطريقة ينتوى لها أن تنزل الضرر بالمصالح الإمبراطورية، بل حتى أن تهددها. أما السلطة المركزية فإنها في موقع يسمح لها بالحيلولة دون وقوع الضرر الناجم من تصرف كهذا". لماذا؟ لأن هذه السلطة "تستطيع أن تؤمن العمل المتناسق المتناغم بين الأجزاء المختلفة لهذه الآلة". و "ينبغي أن تأخذ على عاتقها، الى أقصى حد ممكن، أن تستوعب الظروف الناشئة من حكم المعتمدين عليها" (14). لغة كرومر هنا غامضة وغير جذابة، إلا أن فحوى ما يقوله ليست صعبة الإدراك. ذلك أنه يتصور

قيام كرسي للسلطة في الغرب تشع منه باتجاه الشرق آلة عظيمة شاملة تدعم السلطة المركزية إلا أنها في الوقت نفسه تأتمر بأوامرها. وتقوم هذه الآلة بهضم كل ما تغذيه به فروعها في الشرق - المادة الإنسانية، الثروة المادية، المعرفة، وما شئت من أمور - وبتمثله، ثم تحوله الى مزيد من القوة. ويقوم المختص بالترجمة الفورية لما هو مجرد مادة شرقية الى جوهر ذي فائدة: يصبح الشرقي، على سبيل المثال، عرقاً محكوماً، مثلاً على عقلية "شرقية"، وكل ذلك من أجل تدعيم السلطة المركزية في الوطن - الأم. و "المصالح المحلية" هي موضع اهتمام المستشرقين الخاص؛ أما السلطة المركزية فهي موضع الاهتمام العام للمجتمع الأمبريالي بأكمله. وما يراه كرومر بدقة هو إدارة المعرفة من قبل المجتمع، وحقيقة كون المعرفة، مهما بلغت من التخصص، تُنظم أولاً وتنسق عن طريق الاهتمامات المحلية للمختص، ثم عن طريق الاهتمام العام للنظام الاجتماعي للسلطة. والتداخل والتفاعل بين المصالح المحلية والمركزية معقدان دقيقان، إلا أنهما ليسا، بأي شكل، متطابقين بحيث ينعدم التمايز بينهما.

فيما يخص كرومر نفسه، من حيث هو إداري امبراطوري، فإن "موضوع الدراسة الحق هو أيضاً الإنسان" كما يقول. وحين كان الكساندر بوب قد أعلن أن "موضوع الدراسة الحق للإنسانية هو الإنسان" فإنه قصد البشر جميعاً بمن فيهم "الهنود المساكين"؛ بينما تذكرنا "أيضاً" في جملة كرومر بأن بعض البشر، كالشرقيين، يمكن أن يُفردوا ويُعتبروا موضوعاً لدراسة حق؛ والدراسة الحق للشرقي - بهذا المعنى - هي الاستشراق، مفصلاً بصورة سليمة عن أشكال المعرفة الأخرى. بيد أن هذه الدراسة، في نهاية الأمر، نافعة (لأنها محدودة نهائية) للواقع المادي والاجتماعي الذي يضم كل معرفة في كل آن، ويدعم المعرفة ويجعلها ذات استعمالات مفيدة. وعلى هذا النحو يؤسس نظام من السيادة يتدرج من الشرق الى الغرب ، سلسلة من الوجود زائفة جسدها كيبلنغ مرة في أجلى شكل لها:

"بغل، حصان، فيل، عجل، يطيع سائقه، والسائق العريف، والعريف الملازم، والملازم النقيب، والنقيب الرائد، والرائد المقدم، والمقدم العميد أمر وحدته، والعميد اللواء الذي يطيع نائب الملكة وهو خادم الإمبراطورة" (15).

ورغم عمق زيف هذه السلسلة القيادية الخفية، ورغم القوة التي تدار بها آلة "العمل المتناغم" التي تصورها كرومر، فإن الاستشراق يستطيع أيضاً أن يعبر عن قوة الغرب وضعف الشرق – كما يراهما الغرب. وهذه القوة وهذا الضعف قائمان في صميم الاستشراق كما يقومان في أية نظرية تقسم العالم الى أجزاء كبيرة عامة، الى ذوات تتعايش في حالة من التوتر يولده ما يُعتقد أنه فرق جذري.

ذلك أن هذه هي القضية الفكرية الرئيسية التي يطرحها الاستشراق. هل يقدر المرء على تقسيم الواقع الإنساني – كما يبدو بالفعل الإنساني في الحقيقة مقسم – الى ثقافات، وتواريخ، وتراثات، ومجتمعات، بل حتى أعراق، مختلفة اختلافاً صريحاً، ثم يستطيع، رغم عقابيل هذا التقسيم، أن يحافظ على بقائه إنسانياً؟ وبالقدرة على البقاء إنسانياً، أقصد هنا الى طرح السؤال التالي: أثمة طريقة ما لتجنب العدائية التي يعبر عنها الإنسان، مثلاً الى "نحن" (الغربيين) و"هم" (الشرقيين)؟ ذلك أن تقسيمات كهذه هي تعميمات استُخدمت تاريخياً وفعلياً لتأكيد أهمية التمييز بين بعض البشر وبعضهم الآخر لأغراض لم تكن، عادة، لتثير الاعجاب. وحين يستخدم المرء فصلات مثل شرقي وغربي نقاط بداية ونهاية للتحليل، والبحث، والسياسة العامة (كما استخدمت الفصلتان من قبل بلفور وكرومر)، فإن النتيجة عادة هي استقطاب التمييز وتعميقه – إذ يصبح الشرقي أكثر شرقية، والغربي أكثر غربية – وفرض حدود على التعامل الإنساني بين الثقافات، والتراثات، والمجتمعات المتخلفة. وبإيجاز، فإن الاستشراق منذ تاريخه الحديث المبكر حتى اللحظة الحاضرة، ومن

حيث هو شكل من أشكال الفكر أو التعامل مع الأجنبي، أظهر، بالشكل النمطي المتوقع من مثله، الميل الذي يثير الأسف لأي معرفة تقوم على تقسيمات متصلبة وحادة مثل "الشرق" و"الغرب"؛ ميلاً الى أن تدفع الفكر في قنوات الى حيزات غربية أو شرقية. ولأن هذا الميل يحتل مركز نظرية الاستشراق، وتطبيقاته، وقيمه الموجودة في الغرب فإن حسّ القوة الذي يمتلكه الغرب بإزاء الشرق يعتبر بشكل بديهي متمتعاً بطبيعة الحقيقة العلمية.

سيكفي مثل أو مثلاً توضيحيان نابعان من الواقع المعاصر لإضاءة هذه الملاحظة إضاءة كاملة. إن من الطبيعي بالنسبة لرجال يتبأون مركز السلطة أن يقوموا بين حين وآخر بمسح العالم الذي عليهم أن يتعاملوا معه. ولقد كان بلفور يفعل ذلك باستمرار، كما يفعل ذلك أيضاً معاصر لنا هو هنري كيسنجر، الذي فعل ذلك بصراحة يندر أن يتجاوزها في مقالته "البنية الداخلية والسياسة الخارجية". ولا شك أن الوضع الاحتدامي (الدرامي) الذي يصوره كيسنجر هو وضع حقيقي ينبغي فيه على الولايات المتحدة أن تتدبر سلوكها في العالم تحت ضغط القوى الداخلية، من جهة، والواقع الخارجي، من جهة أخرى. ولهذا السبب وحده ينبغي أن يؤسس إنشاء كيسنجر علاقة قطبية بين الولايات المتحدة والعالم؛ وإضافة الى ذلك، فإنه طبعاً يتحدث، بوعي لكونه صوتاً ذا سلطة، باسم أعظم قوة غربية، قوة وضعها تاريخها القريب وواقعها الحاضر أمام عالم لا يتقبل قوتها وسيطرتها بسهولة. ويشعر كيسنجر أن الولايات المتحدة قادرة على التعامل مع العالم الصناعي المتطور الغربي بصورة أقل إشكالية من تعاملها مع العالم النامي. ومن جديد، فإن الواقع المعاصر للعلاقات بين الولايات المتحدة وما يسمى العالم الثالث (الذي يشمل الصين، والهند الصينية، والشرق الأدنى وأفريقيا، وأميركا اللاتينية) يشكل بوضوح طقماً من المشكلات الشائكة التي لا يمكن حتى لكيسنجر أن يخفيها.

وتتناهى طريقة كيسنجر في هذه المقالة تبعاً لما يسميه علماء اللغويات الثنائيات الضدية. أي أنه يظهر أن ثمة أسلوبين في السياسة الخارجية (النبؤي والسياسي)، ونمطين من التقنية، ومرحلتين زمنيتين، وهكذا. وحين يقف في نهاية الجزء التاريخي من منظومته وجهاً لوجه مع العالم المعاصر، فإنه يقسمه، نتيجةً، الى نصفين، البلدان المتطورة، والبلدان النامية <مكتملة التطور - ناقصة التطور>. والنصف الأول، وهو الغرب "ملتزم التزاماً عميقاً بمفهوم كون العالم الحقيقي عالماً خارجياً بالنسبة للمراقب، وكون المعرفة تتألف من تسجيل المعلومات وتصنيفها - وكلما تم ذلك بصورة أدق، كلما كان أفضل". وبرهان كيسنجر على ذلك هو الثورة النيوتونية، التي لم تحدث في العالم النامي بعد:

"لقد احتفظت الثقافات التي لم تتعرض للصدمة المبكرة للتفكير النيوتوني بما هو أساساً نظرة قبل - نيوتونية، وهي أن العالم الحقيقي هو، بصورة كلية تقريباً، داخلي بالنسبة للمراقب".

ونتيجة لذلك، يضيف كيسنجر "فإن الواقع التجريبي له دلالة مختلفة جداً عند عدد كبير من الدول الجديدة عن دلالاته عند الغرب، لأن تلك الدول، بمعنى من المعاني، لم تمر أبداً عبر عملية اكتشاف هذا العالم" (16).

وبخلاف كرومر، فإن كيسنجر ليس بحاجة الى اقتباس سير ألفرد لايلى حول عجز الشرقي عن أن يكون دقيقاً؛ فالنقطة التي يطرحها تبلغ درجة من عدم القابلية للنقاش لا تتطلب معها توثيقاً خاصاً. لقد كان لنا نحن ثورتنا النيوتونية، أما هم فلم يكن لهم ذلك. ونحن، كمفكرين، أوفر غنى منهم. حسناً: إن الخطوط في النهاية ترسم الطريقة نفسها التي رسمها بها بلفور وكرومر. غير أن ستين سنة ونيفاً تفصل بين الامبراطورين البريطانيين وبين كيسنجر. وقد برهن عدد كبير من الحروب والثورات بشكل قاطع على أن الأسلوب النبؤي السابق على نيوتن، والذي يربط كيسنجر

بينه وبين كلا البلدان النامية "فاقدة الدقة" وأوروبا قبل مؤتمر فيينا، كانت له نجاحاته. ومن جديد بخلاف بلفور وكرومر، يشعر كيسنجر، لذلك، أنه مجبر على أن يحترم هذا المنظور قبل – النيوتوني ما دام "يمنح درجة عظيمة من المرونة فيما يخص الغليان الثوري المعاصر". وهكذا فإن واجب الإنسان في العالم الواقعي التالي لنيوتن هو أن "يبنى نظاماً دولياً قبل أن تفرض أزمة عالمية ما هذا النظام بوصفه ضرورة": وبكلمات أخرى ما زال علينا نحن أن نجد طريقة يمكن بها احتواء العالم النامي. أفليس هذا شبيهاً برؤيا كرومر عن آلة، تعمل في تناغم، صُممت لتخدم، في النهاية، سلطة مركزية ما، تقف موقف المعارض من العالم النامي؟

قد يكون كيسنجر لم يدرك من أي معين من المعرفة عريق النسب كان يمتح حين قطع العالم الى تصورات للواقع سابقة على نيوتن وأخرى تالية له. إلا أن تمييزه متحد الهوية بالتمييز المحافظ السني الذي قدمه المستشرقون الذين يفصلون بين الشرقيين والغربيين. وتميز كيسنجر، مثل تمييز الاستشراق، ليس بريئاً من التقييم، رغم الحيادية الظاهرة للهجته، تتناثر عبر وصفه مخصصةً إما فضائل جذابة مألوفة، مرغوباً فيها أو عاهات مهددة، شاذة، فوضوية. ويتصور كلا المستشرق التقليدي، كما سنرى، وكيسنجر الفرق بين الثقافات أولاً، بوصفه يخلق ساحة صراع تفصل بين هذه الثقافات، وثانياً، بوصفه يدعو الغرب الى السيطرة على الآخر، واحتوائه، وحكمه (عبر معرفة متفوقة وقوة قادرة على الاحتواء والاستيعاب). أما الى أي مدى من التأثير، وبأي ثمن باهظ، حووظ على هذه التقسيمات العدائية، فليس هناك من هو بحاجة الآن الى التذكير.

ثمة مثل آخر يتطابق بدقة، بل بشكل قد يكون مفرطاً في الدقة، مع تحليل كيسنجر. في العدد الصادر في شباط 1972، نشرت المجلة الأميركية للتحليل النفسي مقالاً كتبه هارولد غليدن، الذي عُرف بأنه عضو متقاعد من أعضاء مكتب المخابرات والبحث في فكر ينتمي بعمق الى الاستشراق

ويسلك مسلكه المتميز. يقتبس غليدن - من أجل الصورة النفسية التي يخلقها لأكثر من مائة مليون إنسان، عبر 1300 سنة، في أربع صفحات ذات عمودين - أربعة مصادر بالضبط لآرائه: كتاب حديث عن طرابلس الغرب، عدد واحد من جريدة الأهرام المصرية، مجلة الشرق الحديث*، وكتاب لمجيد خدوري، وهو مستشرق مشهور. ويزعم المقال ذاته أنه سيكشف "الآلية الداخلية للسلوك العربي" الذي يعتبر من وجهة نظرنا نحن شاذاً، لكنه يبدو للعرب "عادياً". وبعد هذه البداية الفضفاضة، يخبرنا المؤلف أن العرب يؤكدون على التلاؤم مع الجماعة والامتثال لها، وأن العرب يعيشون في ثقافة للعار يعني "نظام الامتيازات فيها" امتلاك القدرة على جذب الأتباع والزبائن (وبصورة هامشية، يخبرنا المؤلف أن "المجتمع العربي مبنيّ، وظل عبر تاريخه مبنيّاً، على نظام من العلاقة الولائية بين التابع - والولي"؛ وأن العرب لا يستطيعون الأداء الفعلي إلا في مواقف النزاع، وأن الامتياز عندهم يقوم بصورة خالصة على المقدرة على السيطرة على الآخرين؛ وأن ثقافة العار - وبالتالي الإسلام نفسه - تجعل من الانتقام فضيلة (وهنا يقتبس غليدن بزهو عدد الأهرام ليوم 29 حزيران 1970، ليظهر أنه "في عام 1969 في مصر ارتكبت 1070 جريمة قتل ألقى القبض على فاعليها. وكان 20% منها يعوند الى رغبة في شفاء غليل نابع من حس وهمي أو حقيقي بالغبن، و31% منها الى رغبة في أخذ الثأر لدم مراق") وأنه إذا بدا من وجهة نظر غربية "أن الشيء العقلاني الوحيد فيما يخص العرب هو أن يسعوا الى السلام، فإن الأمر بالنسبة لهم لا يحكمه هذا النوع من المنطق، لأن الموضوعية ليست قيمة في نظام القيم عند العرب".

ويتابع غليدن، بحماسة أكبر هذه المرة. "ثمة حقيقة تجدر ملاحظتها، وهي أنه، بينما يطالب نظام القيم العربي بالتماسك المطلق ضمن المجموعة، فإنه في الوقت نفسه يشجع لدى أفرادها نوعاً من التنافس مدمراً لذلك التماسك". وما يهم في المجتمع العربي هو النجاح وحده؛ وفيه "تبرر الغاية

الوسيلة"؛ والعرب يعيشون "بشكل طبيعي" في عالم يطبعه القلق الذي يتجسد في شكّ وانعدام للثقة عامين أطلق عليهما اسم عدوانية طليقة دون قيد". "والتحليل <أو الذرائعية> نام نمواً كبيراً في الحياة العربية، كما هو في الإسلام ذاته"، وحاجة العربي للانتقام تطفى على كل شيء، وإلا أحسّ العربي بعار "مدمر للأنا" لذلك "إذا كان الغربيون يضعون السلام في مرتبة عالية من سلم القيم" و "إذا كان لدينا وعي شديد النمو بقيمة الوقت" فإن ذلك كله لا يصدق على العرب. "وفي الحقيقة" ينبئنا المؤلف "أنه في المجتمع العربي القبلي (حيث تتأصل القيم العربية) كان القتال، لا السلام، هو الوضع الطبيعي للأمور، لأن الغزو كان إحدى الدعامتين الرئيسيتين للحياة الاقتصادية". وغرض هذه الخطبة المتفككة هو أساساً إظهار كون "مرتبة الأهمية المنسوبة إلى عنصر ما مختلفة اختلافاً كبيراً" على سلميّ القيم في الغرب والشرق (قاموس أكسفورد للغة الإنكليزية) (17).

هذه نقطة الأوج للثقة الاستشرافية بالنفس. فليس هناك من تعميم لا يتعدى صدقه مجرد الادعاء التأكيدي إلا ويضفى عليه جلال الحقيقة. وليس ثمة من قائمة نظرية تسرد خصائص الشرقيين إلا وتطبق على سلوك الشرقيين في العالم الفعلي. فمن جهة ثمة الغربيون، ومن جهة أخرى ثمة عرب - شرقيون؛ والأولون (دون ترتيب معين) عقلانيون محبون للسلام، متحررون، منطقيون، قادرون على التمسك بقيم حقيقية، براء من الريبة الطبيعية؛ والآخرين ليسوا أيّاً من هذه الأوصاف. فمن أية نظرة جماعية، لكنها رغم ذلك تخصيصية، للشرق تنبع هذه التقارير؟ أية مهارات متخصصة، أية ضغوط تخيلية، أية مؤسسات وتقاليد، وأية قوى ثقافية أنتجت هذا التشابه الحاد في وصف الشرق بين كرومر وبلفور، من جهة، وسياسيينا المعاصرين، من جهة أخرى؟

الفصل الأول

الجغرافيا التخيلية وتمثيلاتنا:

شرقنة الشرق

الاستشراق، بتحديد دقيق، ميدان من ميادين الدراسة المتفككة. وفي الغرب المسيحي يؤرخ لبدء وجود الاستشراق الرسمي بصدور قرار مجمع فينا الكنسي عام 1312 بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في "العربية، واليونانية، والعبرية، والسريانية في جامعات باريس، وأكسفورد، وبولونيا، وأفينيون، وسلامانكا" (18). غير أن أي مسرد للاستشراق ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار لا المستشرق المحترف وعمله فحسب، بل كذلك المفهوم ذاته لوجود ميدان من ميادين الدراسة قائم على وحدة جغرافية، وثقافية، ولغوية وعرقية اسمها الشرق. لا شك أن ميادين الدراسة لا توجد بذاتها بل تخلق، ثم تكتسب انسجاماً داخلياً، وتكاملاً، مع مرور الزمن لأن الباحثين ينذرون أنفسهم بطرق متنوعة لما يبدو مضموناً متفقاً عليه بصورة جماعية. بيد أن من البديهي أن أي ميدان دراسي نادراً ما يكون محدداً بالبساطة التي يدعيها له حتى أكثر معتنقيه حماسة - وهم عادة باحثون، وأساتذة، وخبراء، وأمثالهم. وإلى جانب ذلك، فإن ميداناً دراسياً ما، يمكن أن يتغير بصورة كلية حتى في مجال الفروع الأكثر تقليدية مثل فقه اللغة، والتاريخ، والشريعة بحيث يصبح تقديم تحديد شمولي مستقص لمضمونه شبه مستحيل. ولا شك أن هذا يصدق على الاستشراق، لأسباب شيقة.

أن نتحدث عن تخصص بحثي بوصفه "حقلاً" جغرافياً هو، في حالة الاستشراق، أمر ذو دلالة جلية؛ إذ لا يحتمل أن يتخيل أحد حقلاً مناظراً له اسمه "الاستغراب". ومنذ هذه اللحظة يصبح الموقف الخاص، بل ربما الشاذ، للاستشراق واضحاً. إذ على الرغم من أن كثيراً من فروع الدراسة المتفككة تنطوي على اتخاذ موقف بإزاء مادة ما، ولتكن المادة الإنسانية

مثلاً، (فالمؤرخ يتعامل مع الماضي الإنساني من نقطة خاصة مميزة في الحاضر) فليس ثمة حالة حقيقية قياساً على الاستشراق أُتخذ فيها موقف جغرافي ثابت وكلي نوعاً ما بإزاء عدد شديد التنوع من الوقائع الاجتماعية، واللغوية، والسياسية، والتاريخية. إن المختص بالدراسات الكلاسيكية، أو باللغات الرومانسية، بل حتى المختص بالدراسات الأميركية، يركز على سهم متواضع نسبياً في العالم، لا على نصف كامل منه. أما الاستشراق فإنه حقل ذو طموح جغرافي وافر. وما دام المستشرقون تقليدياً قد شغلوا أنفسهم بالأشياء الشرقية (فالمختص بالفقه الإسلامي، تماماً كالمختص باللحجات الصينية أو بالديانات الهندية، هو مستشرق في عرف من يسمون أنفسهم مستشرقين) فإن علينا أن نتعلم كيف نتقبل حجماً هائلاً لا متمايز الملامح بالإضافة الى مقدرة تكاد تكون لا نهائية على التقسيم التفريعي بوصفها إحدى الخصائص الرئيسية للاستشراق وهي خصيصة متمثلة بجلاء في جمع الاستشراق المشوش بين الغموض الامبراطوري والجزئية الدقيقة.

كل ما سبق يصف الاستشراق من حيث هو فرع من فروع الدراسة الجامعية. وتؤدي اللاصقة اللغوية "Ism" في كلمة الاستشراق (orientalism) وظيفة اللاحاح على تمييز هذا الفرع عن جميع الفروع الأخرى. وقد كانت القاعدة في التطور التاريخي للاستشراق من حيث هو فرع جامعي، وما تزال، إتساع مجاله، لا تنامي إنتقائيته. لقد كان مستشرقو عصر النهضة، مثل إيرينيس وجليوم بوستل مختصين أولاً في لغات الأقاليم التوراتية، مع أن بوستل كان يتباهى بأنه يستطيع عبور آسيا وبلوغ الصين دون مترجم. وقد كان المستشرقون، بشكل عام، حتى منتصف القرن الثامن عشر باحثين في التوراة، أو دارسين للغات السامية، أو مختصين بالاسلام، أو مختصين بالصين - إذ أن الآباء اليسوعيين (الجزويت) كانوا قد فتحو أبواب الدراسة الجديدة للصين. ولم يكن مدى آسيا المركزي الفسيح قد فُتح، جامعياً، أمام الاستشراق الى أن استطاع

آنكتيل - دوبرون وسير وليم جونز، في الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، أن يجلوا للفهم الثراء العجيب للأفيسية - والسنسكريتية. ومع منتصف القرن التاسع عشر، كان الاستشراق قد أصبح مكتنزاً علمياً من الاتساع بقدر ما يستطيع المرء أن يتخيل. وعلى هذه الانتقائية الجديدة الظافرة، ثمة مؤشران ممتازان: أولهما، هو الوصف الموسوعي للاستشراق من حوالي 1765 الى 1850 الذي قدمه ريمون شفاف في كتابه النهضة الشرقية (19). وبغض النظر تماماً عن الاكتشاف العلمي للأشياء الشرقية على أيدي المحترفين المتفقيين أثناء هذه المرحلة في أوروبا، كان ثمة الجائحة الشرقية التي تركت أثرها على كل شاعر، وكاتب مقالة، وفيلسوف كبير في هذه المرحلة. وكان مفهوم شفاف أن كلمة "شرقي" تحدد هوية حماسة هاوية أو متحرفة لكل ما هو آسيوي، وكان الآسيوي مرادفاً رائعاً للغريب المدهش، والمجهول السري، والعميق والإخصابي، وذلك نقل باتجاه الشرق، متأخر، لحماسة مشابهة في أوروبا خلال عصر النهضة الرفيع للغابر اليوناني واللاتيني. وقد عبر فيكتور هوغو عام 1859 عن هذا التغير في الاتجاه كما يلي: "في عهد لويس الرابع عشر كان المرء هيلينيّ التعرف، أم الآن فإن المرء استشراقيه" (20). ولذلك كان مستشرق القرن التاسع عشر إما باحثاً (مختصاً بالصين، أو بالإسلام، أو بالدراسات الهندو - أوروبية)، أو متحمساً موهوباً (مثل هوغو في الشرقيون، وغوته في الديوان الغربي الشرقي)، أو كلا هذين (مثل ريتشارد بيرتن، إدوارد لين، فردرك شليغل).

والمؤشر الدال الثاني على المدى الذي تحول اليه الاستشراق منذ مجمع فينا الى حقل شمولي، موجود في الحوليات التي أنتجها القرن التاسع عشر للحقل نفسه. وأبعد هذه الحوليات إتقاناً في مجالها هو كتاب جول مول سبعة وعشرون عاماً من تاريخ الدراسات الشرقية، وهو سجل في مجلدين لكل ما له قيمة من أحداث في الاستشراق بين 1840 - 1867 (21). وقد كان مول أميناً للجمعية الآسيوية في باريس، وكانت باريس لفترة تنوف على النصف الأول من القرن التاسع عشر عاصمة الاستشراق

(وعاصمة القرن التاسع عشر نفسه، كما يرى فالتر بنجمن). وقد جعل مركز مول في الجمعية موقعه في حقل الاستشراق مركزياً الى أقصى درجة ممكنة. وليس ثمة من شيء يمس آسيا قام به باحث أوروبي خلال هذه الأعوام السبعة والعشرين فات مول أن يدخله ضمن "الدراسات الشرقية". وطبيعي أن مداخله تتعلق بالمطبوعات، غير أن مدى التنوع الذي بلغته المادة المطبوعة التي تعني المستشرق الباحث كان مهيباً: العربية، وعدد لا يحصى من اللهجات الهندية، والعبرية، والبهلوية، والآشورية، والبابلية والمونغولية، والصينية، والبورمية، ولغة ما بين النهرين، والجاوية – ولا تكاد قائمة فقه اللغة التي اعتبرت استشراقية أن تحصى. وعلاوة على ذلك، فإن الدراسات الشرقية فيما يظهر تشمل كل شيء من تحقيق النصوص وترجمتها الى علم النقود، وعلم الإنسان، وعلم الآثار، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، والتاريخ، والأدب، والدراسات الثقافية في كل حضارة آسيوية وشمال أفريقية معروفة، قديمها وحديثها. ويمثل كتاب غوستاف دوغا تاريخ المستشرقين في أوروبا من القرن الثاني عشر حتى التاسع عشر، (1868 – 1870) (22) تاريخاً مختاراً للشخصيات الرئيسية في هذا الحقل. إلا أن مدى التنوع الممثل في كتابه ليس أقل اتساعاً منه في كتاب مول.

إن لانتقائية كهذه رغم ذلك، نقاط عماها المؤكدة. لقد كان المستشرقون الجامعيون ذوي اهتمام رئيسي بالمرحلة الكلاسيكية لأية لغة أو مجتمع حدث أن درسوه. ولم تول الدراسة الجامعية للشرق الحديث أو الفعلي اهتماماً ذا شأن حتى فترة متأخرة من القرن التاسع عشر، باستثناء بارز وحيد هو معهد مصر الذي أسسه نابليون. وعلاوة على ذلك، فإن الشرق الذي تمت دراسته كان، بشكل عام، كوناً نصياً. فقد جاء وقع الشرق عبر الكتب والمخطوطات لا عبر مصنعات محاكية مثل النحت والخزفيات، كما كان انطباع اليونان على عصر النهضة. بل كان حتى التواشج بين المستشرق والشرق نصياً، وقد بلغ ذلك حداً يقال معه عن بعض المستشرقين الألمان في أوائل القرن التاسع عشر إن رؤيتهم الأولى

لتمثال هندي ذي ثمانية أذرع كانت كافية لشفائهم شفاءً مطلقاً من ذوقهم الاستشراقي (23). وعندما كان مستشرق متفقه يسافر في البلد موضوع تخصصه، فقد كان ذلك دائماً يتم في سياق مبادئ حكمية مجردة راسخة تتعلق "بالحضارة" التي كان قد درسها. وندر أن كان المستشرقون على اهتمام بشيء سوى البرهان على سلامة هذه "الحقائق" البالية بتطبيقها، دون نجاح باهر، على سكان أصليين لا يفقهونها، ولأنهم لا يفقهونها فقد كانوا منحطين. وأخيراً، فإن قوة الاستشراق ومجاله بحد ذاته لم ينتج كمية لا بأس بها من المعرفة الايجابية الدقيقة بالشرق وحسب، بل كذلك نوعاً من المعرفة من الدرجة الثانية – ويكمن في مواضع مثل الحكاية "الشرقية" وأسطورة الشرق المجهول السري، ومفهوم الآسيوية الصماء التي لا ينفذ إليها – وهي معرفة لها حياتها الخاصة، سماها في. جي. كيرنان التسمية الملائمة "حلم اليقظة الأوروبي الجماعي بالشرق" (24). وكان لذلك نتيجة طيبة واحدة هي أن عدداً كبيراً من الكتاب المهمين خلال القرن التاسع عشر كانوا متحمسين للشرق: وسليم جداً في اعتقادي أن نتحدث عن جنس أدبي من أجناس الكتابة الشرقية، يتمثل في أعمال هوغو، وغوته، ونرفال، وفلووير وفتزجرالد، وأمثالهم. بيد أن ما يرافق كتابات كهذه بصورة حتمية هو نشوء نمط من الأسطورة العائمة دون ضابط حول الشرق، شرق لا يشتق من وجهات النظر المعاصرة والأهواء المتحيزة الشعبية وحسب، بل كذلك مما أسماه فيكو غرور الأمم والباحثين. وقد أشرت فيما سبق الى الاستخدامات السياسية لمادة كهذه كما تجسدت في القرن العشرين.

إن احتمال أن يسمي المستشرق نفسه مستشرقاً اليوم أقل مما كان عليه في أي وقت آخر حتى الحرب العالمية الثانية تقريباً. ومع ذلك فإن هذه التسمية ما تزال مفيدة، كما هو الأمر عندما تستمر الجامعات في طرح مناهج تدريسية أو تأسيس دوائر اللغات الشرقية أو الحضارات الشرقية. ثمة معهد للدراسات الشرقية في جامعة اكسفورد، ودائرة

للدراستات الشرقية في برنستن، ومنذ عهد قريب جداً، عام 1959، أسندت الحكومة البريطانية الى لجنة شكلتها ، مهمة "دراسة التطورات في الجامعات في ميادين الدراستات الشرقية، والسلافية، والأوروبية الشرقية، والأفريقية . . . والنظر في الاقتراحات المقدمة لتطويرها في المستقبل، وتقديم توصيات حولها" (25). ولم يبد في تقرير هيتز، كما أسمى الدراسة عند ظهورها عام 1961، أي إحساس بالقلق بسبب الطبيعة الفضاضة لدلالة كلمة شرقي، التي وجدها التقرير مستخدمة استخداماً مجدياً عملياً في الجامعات الأميركية أيضاً. ذلك أنه حتى أعظم اسم في الدراستات الإسلامية في العالم الأنجلو – أميركي، وهو أتش. أي. آر. جب، كان يفضل أن يسمى نفسه "مستشرقاً" على أن يسمى مستغرباً. وكان جب نفسه، وهو الكلاسيكي العريق، قادراً على استخدام العبارة الدخيلة البشعة "دراستات إقليمية" دلالة على الاستشراق بوصفها وسيلة لإظهار كون المصطلحين "الدراستات الإقليمية" و "الاستشراق"، في نهاية المطاف، عنوانين جغرافيين قابلين للتبادل (26). إلا أن هذا، في اعتقادي، تعبير مشوه عن علاقة أكثر تشويقاً بين المعرفة والجغرافية. وأود الآن أن أناقش هذه العلاقة بإيجاز.

رغم التشتت النابع من عدد كبير من الرغبات والانفعالات، والصور، الغامضة جميعاً، يبدو أن العقل الإنساني يصوغ باستمرار وإصرار ما أسماه كلود ليفي – شتراوس "علم المحسوس" (27). فالقبيلة البدائية، مثلاً، تخصص مكاناً محدداً، ووظيفة أدائية، ودلالة، لكل ما هو موزق في بيئتها المباشرة. وكثير من هذه الأعشاب والأزهار غير ذي فائدة؛ لكن النقطة التي يطرحها ليفي – شتراوس هي أن العقل يتطلب التنظيم؛ والتنظيم يتحقق بالتمييز وبملاحظة كل شيء، وبوضع كل ما يعيه العقل في مكان آمن، يمكن العثور عليه من جديد، ومن ثم بإعطاء الأشياء دوراً ما لتلعبه في البنية الاقتصادية للأشياء والذوات التي تتشكل منها بيئة ما. ولهذا النمط من التصنيف البدئي منطق، غير أن قواعد المنطق التي تكون بمقتضاها سرخسة

خضراء رمزاً للنعمة والبركة في مجتمع ما، بينما تعتبر في مجتمع آخر مصدراً للأذى، ليست عقلانية بشكل يمكن التكهّن به ولا كونية. ثمة دائماً درجة من الاعتباطية الصرف في الطريق التي تُرى بها التمايزات بين الأشياء. وتترافق هذه التمايزات قيم ذات تاريخ قد نجلى فيه الدرجة ذاتها من الاعتباطية لو كنا قادرين على نبشه نبشاً كاملاً. ويتضح هذا بما يكفي في الأزياء. إذ لماذا تظهر لصقات الشعر المستعار، والقبّات المطرزة، والأحذية العالية ذات البكّلات، ثم تختفي عبر عدد من العقود؟ لا شك أن جزءاً من الإجابة يرتبط بالقيمة النفعية وجزءاً آخر بالجمال القائم في طبيعة الزي. لكن إذا أقررنا بأن جميع الأشياء في التاريخ، مثل التاريخ نفسه، هي من صنع الإنسان، فإننا نستطيع أن ندرك، بتقدير، إلى أي مدى يمكن لكثير من الموجودات والأمكنة والأزمنة أن تُخصّ بأدوات ومعانٍ محددة لا تكتسب سلامة موضوعية إلا بعد أن تتم عملية التخصيص المذكورة. ويصدق هذا بشكل خاص على الأشياء قليلة الشيوع نسبياً، مثل الأجانب، والمولدات التهجينية، والسلوك "غير السوي".

يعقل جداً أن يطرح المرء منظومة تقول أن بعض الموجودات المتميزة عن غيرها هي من نتاج العقل وصنعه، وإن هذه الموجودات لا تمتلك سوى واقعية اختلافية فيما تبدو وكأنها ستقيم حدوداً بين أرضها ومحيطها المباشر وبين ما هو خارج عن ذلك، وتسمي ما يقع عبر حدودها "أرض البرابرة". وبكلمات أخرى، إن هذه الممارسة الكونية، أي تحديد مجال مألوف في ذهن المرء يسمى مجال "نا"، ومجال غير مألوف خارج مجال "نا" يسمى مجال "هم"، هي طريقة في خلق مجالات جغرافية يمكن أن تكون مطلقة الاعتباطية. وأنا أستخدم كلمة "اعتباطية" هنا لأن الجغرافيا التخيلية من نمط "أرضنا - أرض البرابرة" لا تشترط أن يعترف البرابرة أنفسهم بهذا التمييز، بل يكفي لـ "نا" نحن أن نقيم هذه الحدود في أذهاننا؛ وفي هذه الحال يصبح "هم" "هم" بمقتضى ما نفعله نحن، وتحدد كلتا أرضهم وعقليتهم بأنهما مختلفتان عما "لنا". وإلى حد ما، تبدو

المجتمعات الحديثة والبدائية وكأنها، هكذا، تشتق الشعور بهويتها بطريقة سلبية. فقد كان ممكناً جداً لآثيني في القرن الخامس أن يشعر بأنه ليس بربرياً بقدر ما كان يشعر، إيجابياً، بأنه آثيني. وتواكب الحدود الجغرافية الحدود الاجتماعية، والعرقية، والثقافية بطرق متوقعة. ومع ذلك، فكثيراً ما يكون المعنى الذي يشعر به المرء بأنه غير أجنبي قائماً على فكرة، تفتقر الى الدقة الصارمة، عما هو "هناك في الخارج" عبر أرض المرء نفسه. ويبدو أن ثمة عدداً كبيراً من الافتراضات، والترابطات، والتخيلات التي تزدهم مائة المجال اللامألوف الذي يقع خارج المجال الخاص للإنسان.

كتب الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار مرة تحليلاً لما سماه "شعريات المكان" <أسس شعربة المكان> (28)، يقول فيه أن داخل المنزل يكتسب حساً بالألفة والحميمية، والسرية، والأمان وهمياً أو حقيقياً، بسبب التجارب التي تعاين مع الزمن على أنها ملائمة له. وفضاء المنزل الموضوعي - زواياه، وردّهاته، وقبوه، وغرفته - أقل أهمية بكثير مما يضافى عليه شعرياً؛ وما يضافى عليه هو عادة خصيصة ذات قيمة تخيلية أو مجازية بمقدورها أن نحسها ونسميها؛ وعلى هذا النحو، يمكن أن يكون المنزل مشبوحاً، أو ذا جو بيتي، أو كالسجن، أو سحرياً. وبهذا يكتسب الفضاء دلالة انفعالية، بل حتى عقلانية، عبر عملية من نمط شعري، بحيث تنقلب أبعاد المسافة الفارغة، التي لا هوية لها محددة، الى معان لنا هنا في الداخل. وتحدث العملية نفسها حين نتعامل مع الزمن. فكثير مما يرتبط في أذهاننا بفترات مثل "منذ زمن بعيد" و "البداية" و "في آخر الزمن" - أو حتى ما نعرفه عن هذه الفترات - هو شعري مصنوع. إن عبارة "منذ زمن بعيد" تمتلك، بالنسبة لمؤرخ مختص بالمملكة المصرية الوسيطة، نوعاً من المعنى شديد الوضوح، ولكن حتى هذا المعنى ذاته لا يبدد تماماً الخصيصة التخيلية، شبه الاختلاقية، التي يشعر بها المرء متربصة في زمن شديد التباين والبعد عن زمننا نحن. ذلك أنه ما من شك في أن الجغرافيا والتاريخ التخيليين يسعدان العقل على أن يزيد إحساسه بذاته حدةً وتوتراً

عن طريق تحديد المسافة والفرق بين ما هو لصيق به وما هو قصي عنه. وليس هذا بأقل صدقاً على المشاعر التي كثيراً ما نحس بها من أننا كنا سنشعر بأننا في جو أكثر حميمية و"بيتية" لو كنا في القرن السادس عشر أو في جزء تاهيتي.

بيد أنه ليس ثمة من جدوى في أن نتظاهر بأن كل ما نعرفه عن الزمان والمكان، أو بالحري عن التاريخ والجغرافيا، هو تخيلي أكثر منه أي شيء آخر. إذ أن ثمة أشياء فعلية كالتاريخ الايجابي والجغرافيا الايجابية اللذين حققا إنجازات ضخمة في أوروبا والولايات المتحدة. والباحثون الآن يمتلكون بحق قدراً أكبر من المعرفة بالعالم، ماضيه وحاضره، مما عرفوا، مثلاً، في عصر غيبون. لكن هذا لا يعني أنهم يعرفون كل ما تمكن معرفته، أو أن ما يعرفونه - وذلك أكثر أهمية - قد نفى نفيّاً فعلاً المعرفة التخيلية، الجغرافية والتاريخية، التي ما فتئتُ أناقشها. وليس ثمة من حاجة الآن لمناقشة ما إذا كان هذا النمط من المعرفة لاتخيلية يفعم التاريخ والجغرافيا أو يطغى عليهما ويثقلهما. دعنا نقل، للحظة الحاضرة فقط، إن هذه المعرفة قائمة كشيء أكبر مما يبدو أنه مجرد معرفة إيجابية.

منذ أقدم الأزمنة تقريباً، كان الشرق في أوروبا شيئاً أكبر مما كان معروفاً عنه تجريبياً. وكما أظهر آر. وو. سذرن بأناقة بالغة، فإن فهم أوروبا لنمط واحد من الثقافة الشرقية - هي الثقافة الإسلامية - كان، على الأقل حتى أوائل القرن الثامن عشر، جاهلاً لكنه معقد متشابك (29). ذلك أن تدعيات معينة حول الشرق - لم تكن جاهلة إطلاقاً، كما أنها لم تكن واسعة الاطلاع - تبدو دائماً وكأنها تتمحور حول مفهوم وجود شرق ما. أنظر الى الفصل بين الشرق والغرب. إنه يبدو حاداً ومميزاً مع ظهور الألياذة. وتظهر خاصتان، من أكثر الخواص المرتبطة بالشرق عمق تأثير، في مسرحية إسخيلس الفرس، وهي أقدم المسرحيات الآثنية الباقية، وفي مسرحية يوريبديدس الباكنتيون، وهي آخر المسرحيات الباقية. يصور

إسخيلس حس الكارثة الذي يجتاح الفرس حين يعلمون أن جيوشهم، بقيادة الملك كسيركسس قد دمرها الاغريقون. وتغني الجوقة النشيد التالي:

"الآن تنوح أرض آسيا كلها
بحس بالخواء
كسيركسس قاد الجيوش الى الأمام، أوه، أوه،
كسيركسس قضي عليه، وبله، وبله
خطط كسيركسس جميعها أجهضت
في سفن البحر.
لماذا لم يُنزل داريوس إذن
ضرراً برجاله
حين قادهم الى المعركة
ذلك القائد للرجال المحبوب من سوسه؟" (30)

ما يهم هنا هو أن آسيا تتكلم عبر الخيال الأوروبي وبفضله، هذا الخيال الذي يصور منتصراً على آسيا - هذا العالم "الآخر" العدائي عبر البحار. ولآسيا تُنسب مشاعر الخواء، والضياع، والكارثة، مشاعر تبدو بعد ذلك باستمرار جزء الشرق كلما تحدى الغرب. وثمة، أيضاً، بكائية تندب كون الشرق، في ماض ما مجيد، أوفر حظاً وأعظم أداءً وفاعليةً، وكونه هو نفسه انتصر على أوروبا.

وفي مسرحية الباكنتيون، التي قد تكون أكثر المسرحيات الآتيكية آسيويةً، يعاد ديونيسس صراحة الى أصوله الآسيوية والى إفراط المجاهيل السرية الآسيوية ذي التهديد الغريب. وتقضي على بنثيس، ملك طيبة، أمه، أغاف، ومواطنوها الباكنتيون. وهكذا يعاقب بنثيس عقاباً مريعاً لأنه تحدى ديونيسس برفضه الاعتراف بقوته أو بألوهيته. وتنتهي المسرحية باعتراف

عام بالقوة المرعبة للإله ذي السلوكية الشاذة. ولم يخفق المعلقون المحدثون على مسرحية البكتيون في ملاحظة المدى الواسع الفائق لتأثيراتها الفكرية والجمالية، غير أنه لا مفر من رؤية الجزئية التاريخية الإضافية: وهي أن يوريبيدس "كان دون شك قد تأثر بالجانب الجديد الذي كانت المذاهب التعبدية الديونيسيسية قد اكتسبته في ضوء الديانات النشوانية الأجنبية من بنديس، وسييل، وسابازيس، وأدونيس، وأيزيس، والتي دخلت اليونان من آسيا الصغرى وشرقي المتوسط ثم انتشرت عبر بايريس وأثينا خلال سنوات الحروب البيلوبونيسية المحبطة والمتزايدة لا عقلانية باستمرار (31)".

وسيطل جانبا الشرق للذان برزا في هذا الزوج من المسرحيات وميزاه فيهما عن الغرب متخللين أساسيين، للجغرافيا التخيلية الأوروبية. ذلك أن حداً فاصلاً قد رُسم بين قارتين: أوروبا قوية وفصيحة، وآسيا مهزومة ونائية. وإسخيلس يمثل آسيا ويجسمها، ويجعلها تنطق بشخص الملكة الفارسية الهرمة، أم كسيركسس؛ وأوروبا هي التي تفصح عن الشرق؛ وهذا الإفصاح هو امتياز خاص مكتسب لا لسيد كالدمية، بل لخالق حق أصيل قوته الواهبة للحياة تمثل، وتحى، وتشكل، ذلك الفراغ الخطر الصامت، لولا فاعليتها، والواقع خلف الحدود المألوفة. وثمة علاقة قياسية بين أوركسترا إسخيلس، التي تحتوي العالم الآسيوي، كما يتصوره المسرحي الاغريقي، وبين المغلف المتفقه للبحث الاستشراقي، الذي سيحتضن بدوره المد الأسوي المترامي السديمي ويعرضه لتحليل متقص متعاطف، أحياناً، لكنه أبداً مسيطر. وثمة، ثانياً، المتخلل الأساسي الذي يصور الشرق خطراً محرضاً، إذ أن العقلانية تلغم وتهدد من قبل الإفراطات الشرقية التي تبدو نقيضاً مبهم الجاذبية لكل ما يؤلف قيماً عادية معروفة. والفرق الذي يفصل الشرق عن الغرب يتجسد رمزياً في الصرامة التي يرفض بها بنثيس، فيالبدء، النساء الباكنتيات المصابات بالهستيريا. وحين يصبح هو نفسه باكنتيا، في مرحلة تالية، فإنه يُدمر لا لأنه استسلم

لديونيسس بالدرجة الأولى، بل لأنه كان قد أخطأ تقدير حجم تهديده منذ البدء. والموعظة التي يهدف يوربيدس الى تقريرها تزداد احتدامية بحضور قدموس وتريسياس في المسرحية، وهما كهلان عالمان يدركان أن "السيادة" وحدها لا تحكم البشر (32)، وأن ثمة أشياء أخرى كالمحاكمة التي تعني، كما يقولان، القيام بوزن قوة القوى الأجنبية وزناً سليماً والوصول، بخبرة وحنكة، الى تلاؤم معها. ومن الآن فصاعداً فإن المجاهيل السرية الشرقية ستؤخذ مأخذ الجد لأسباب ليس أقلها أهمية أنها تتحدى الذهن الغربي العقلاني دافعةً إياه الى ممارسات جديدة لطموحه وقوته الدائمين الجليدين.

لكن انقساماً واحداً رئيسياً، كالانقسام بين الغرب والشرق، يقود الى انقسامات أصغر، خصوصاً حين تؤدي المبادرات والمشاريع العادية للحضارة الى نشاطات تنطلق باتجاه الخارج كالرحلات، والفتوحات، والتجارب الجديدة. وفي العالمين الكلاسيكيين اليوناني والروماني أضاف الجغرافيون، والمؤرخون، ورجال دولة مثل يوليوس قيصر، والخطباء، والشعراء الى مخزون التراث الشعبي التصنيفي الذي يفصل بين العروق، والأقاليم، والأمم، والعقول؛ وكان معظم ذلك خدمة للذات، وبرز الى الوجود ليبرهن أن الرومان واليونانيين كانوا متفوقين على أنماط البشر الأخرى. غير أن الاهتمام بالشرق كان له تراثه الخاص من التصنيف والتركيب السلالي. ومنذ القرن الثاني ق.م. على الأقل، لم يكن ليخفى على أي رحالة أو عاهل متطلع الى الشرق وذو طموح، أن هيرودوتس المؤرخ، الرحالة، كاتب الحوليات الفضولي دون حدود، والاسكندر - لملك، المحارب، الفاتح العلمي، كانا قد زارا الشرق من قبل. ولذلك قُسم الشرق الى أقسام فرعية: مناطق عُرِفَت سابقاً، وزُيِّرَت ، وفُتحت من قبل هيرودوتس والاسكندر وخلفائهما ومناطق أخرى لم تعرف سابقاً، ولم تُزر أو تُفتح. ثم أكملت المسيحية إقامة أجواء ومناطق ضمن - شرقية فوجد شرق أدنى وشرق أقصى، شرق مألوف - يسميه رينيه غروسيه "امبراطورية شرقي المتوسط"

(33)، وشرق جديد طارئ. ومن أجل هذا تناوس الشرق وتناوب في جغرافيا العقل بين كونه عالماً قديماً يرجع اليه المء كما يرجع الى عدن أو الفردوس، ليؤسس هناك صورة معدولة جديدة للقديم، وبين كونه مكاناً جديداً إطلاقاً يردده المء كما ورد كولومبس أميركا، ليؤسس عالماً جديداً (رغم المفارقة الفكهة الكامنة في كون كولومبس ظن أنه كان يكتشف جزءاً جديداً من العالم القديم). ومن المؤكد أن أياً من هذين الشرقيين لم يكن أياً من هذين الأمرين بصورة خالصة: بل إن تناوسهما، وقدرتهما المغرية على الإيحاء، وطاقتهما على استثارة العقل وتشويشه في الوقت نفسه، هي الشيء المثير فيهما.

نأمل كيف أصبح الشرق منذ القدم، وبخاصة الشرق الأدنى، معروفاً في الغرب بوصفه نقيض الغرب المتمم له. كان ثمة الكتاب المقدس ويزوغ المسيحية وانتشارها. وكان ثمة رجالون مثل ماركو بولو الذي رسم خطوط التجارة وخلق نسقاً لنظام مقنن للتبادل التجاري، ومثل لودوفيكودي فارثيما وبيترو ديلا فالي من بعده؛ وكان ثمة مؤلفون للحكايات الخرافية مثل ماندفيل؛ وكان ثمة حركات الفتوح الشرقية المهيبة بالطبع، وفي مقدمتها الإسلام؛ وكان ثمة الحجاج المقاتلون كالصليبيين بشكل رئيسي. وقد نشأ من مادة الأدب الذي ينتمي الى هذه التجارب كلها سجل حفظ ذو بنية داخلية متماسكة. ومن هذا كله ينبع عدد محدود من الكبسولات النمطية: الرحلة، التاريخ، الخرافة، النموذج المنمط، والمواجهات التماحكية. وتلك هي العدسات التي من خلالها يجرب الشرق ويعاين، وهي تصوغ لغة الصدام بين الشرق والغرب كما تصوغ تصويره وشكله. وما يمنح العدد الهائل من المواجهات شيئاً من الوحدة، مع ذلك، هو التناوس الذي كنت أتحدث عنه قبل قليل. ذلك أن شيئاً ما أجنبياً وقصياً بوضوح يكتسب لسبب أو لآخر، مكانة أكثر، لا أقل، مألوفية، ويميل المء الى أن يتوقف عن محاكمة الأشياء بوصفها إما جديدة كلية أو معروفة كلية؛ وتنشأ فصلة جديدة وسيطة، فصلة تسمح برؤية أشياء جديدة تُرى للمرة الأولى، وكأنها صورة

معدولة لأشياء عُرِفَتْ سابقاً. وليست مثل هذه الفصلة، جوهرياً، طريقة من طرق تلقي المعلومات جديدة بقدر ما هي نهج في السيطرة على ما يبدو تهديداً لنظرة مؤسسة الى الأمور. وإذا كان على العقل أن يتعامل فجأة مع ما يعتبره شكلاً من أشكال الحياة جديداً جدة جذرية، كما بدا الإسلام لأوروبا في أوائل العصور الوسطى، فإن الاستجابة ، بشكل عام، تكون محافظة ودفاعية. وقد اعتبر الإسلام صورة معدولة جديدة مخادعة لتجربة ما سابقة - هي في هذه الحالة المسيحية . يُكبح التهديد، وتفرض قيم مألوفة نفسها، وفي النهاية يخفف العقل من وطأة الضغط الواقع عليه بإفساح مكان للأشياء في ذاته وتمثلها بوصفها إما "أصلية" أو "تكرارية". ومنذ تلك اللحظة فإن الإسلام "يعالج" ويساس، وتُخضع جدته الطارئة وإيحائيته للسيطرة بحيث تؤسس تمييزات ظلية الفروق نسبياً لم يكن ليتمكن أن يؤسس لو أن جدة الإسلام الخام كانت قد تركت دون أن تُعالج. ولذلك فإن الشرق كله يتناوس بين ازدراء الغرب لما هو مألوف، ورعدة المتعة - أو الخوف - التي تتملكه أمام جدة الطارئ.

بيد أنه ، فيما يخص الإسلام، كان الشعور بالخوف - إن لم يكن دائماً بالاحترام - الذي أحسّته أوروبا، طبيعياً ومسوغاً. فبعد وفاة محمد عام 632م، تنامت سيطرة الإسلام العسكرية في البدء، ثم الثقافية والدينية ، تنامياً هائلاً. وسقطت فارس، وسوريا ومصر أولاً، ثم تركيا، ثم شمال أفريقيا، في أيدي الجيوش الإسلامية. وفي القرنين الثامن والتاسع فُتحت إسبانيا، وصقلية، وأجزاء من فرنسا. وبمجيء القرنين الثالث عشر والرابع عشر كان حكم الإسلام قد توغل شرقاً حتى الهند، وأندونيسيا، والصين. وفي مواجهة هذا الاجتياح الفائق لم يكن بوسع أوروبا أن تقدم استجابة سوى الخوف والشعور بالرهبة. ولم يكن لدى ولم يكن لدى المؤلفين المسيحيين، الذين شهدوا الفتوحات الإسلامية، غير اهتمام ضئيل بعلم المسلمين، وثقافتهم العالية، وجلالهم في كثير من الأحيان، هؤلاء المسلمين الذين كانوا، كما وصفهم غيرون: "معاصرين لأكثر الأحداث

الأوروبية ظلاماً وخمولاً" (إلا أن غييون أضاف، بشيء من الرضى، "منذ ارتقت خلاصة العلم في الغرب، يبدو أن الدراسات الشرقية ضعفت وانحطت" (34)). وكان الشعور النمطي لدى المسيحيين حول الجيوش الشرقية هو أنهم "كان مظهرهم مظهر سرب من النحل، إنما بيد ثقيلة ... فقد خربوا كل شيء". هكذا كتب إرخمبرت، الذي كان رجل دين في مونت كاسينو في القرن الحادي عشر (35).

لم يصبح الإسلام رمزاً للرعب، والدمار، والشيطانيّ، وأفواج من البرابرة الممقوتين، بصورة اعتباطية. فبالنسبة لأوروبا، كان الإسلام رجة مأساوية دائمة. وحتى نهاية القرن السابع عشر كان "الخطر العثماني" متربصاً بأوروبا ممثلاً بالنسبة لحضارة المسيحية كلها تهديداً دائماً. ومع مرور الزمن امتصت الحضارة الأوروبية هذا الخطر وأحداثه العظيمة، وخبراته الموروثة، وشخصياته، وفضائله، ورذائله وحولته شيئاً منسوجاً في لحمة الحياة الأوروبية. وفي انكلترا عصر النهضة وحدها، كما يورد صموئيل تشو في دراسته الكلاسيكية الهلال والوردة، كان أي رجل متوسط التعليم والذكاء "يجد في متناوله ويستطيع أن يرى على مسارح لندن عدداً كبيراً نسبياً من الأحداث المفصلة في تاريخ الإسلام العثماني وتجاوزاته الى أوروبا المسيحية" (36). والنقطة الدالة هي أن ما ظل متداولاً حول الإسلام كان صورة معدولة مصغرة بالضرورة عن تلك القوى العظيمة الخطرة التي صار الإسلام رمزاً لها في أوروبا. وكان تمثيل الأوروبيين للمسلمين، أو العثمانيين، أو العرب، كما كانت شخصيات والتر سكوت العربية، دائماً طريقة للسيطرة على الشرق المهيّب؛ ويصدق هذا الى حد ما على مناهج المستشرقين المعاصرين المتفقهين، الذين لم يكن موضوع دراستهم الشرق ذاته بقدر ما كان الشرق وقد جعل معروفاً، وبالتالي أقل رهابةً لجمهور القراء الغربيين. ليس ثمة ما يثير الجدل أو يدعو الى اللوم في مثل هذا التدجين للغريب المدهش "فهو يحدث بين كل الثقافات دون شك، وبين كل بني البشر. ومع ذلك، فإن النقطة التي أثيرها هنا هي

تأكيد حقيقة كون المستشرق، تماماً مثل أي إنسان آخر في الغرب الأوروبي فكّر بالشرق أو جربه، قد قام بهذا النمط من العمليات الذهنية. لكن ما هو أكثر أهمية هو العدد المحدود من المفردات والصور التي تفرض نفسها نتيجة لهذه العمليات. وتلقّي الغرب للإسلام مثل مطلق على ذلك، مثلّ قام بدراسته دراسة مثيرة للإعجاب نورمن دانييل. لقد كان أحد الضوابط المقيدة التي أثّرت على المفكرين المسيحيين الذين حاولوا فهم الإسلام ينبع من عملية قياسية؛ ما دام المسيح هو أساس العقيدة المسيحية، فقد افترض - بطريقة خاطئة تماماً - أن محمداً كان للإسلام ما كانه المسيح للمسيحية. ومن ثم إطلاق التسمية التماحكية "المحمدية" على الإسلام، والنعت الألي "المنتحل" على محمد (37). ومن هذا التصور الخاطئ وكثير غيره "تشكلت دائرة <مغلقة> لم يكسرها حتى مرة واحدة التخريج التخيلي * فقد كان التصور المسيحي للإسلام متكاملًا ومكتفياً بذاته" (38). أصبح الإسلام صورة - والكلمة لدانييل، غير أنها فيما يبدو لي تنطوي على دلالات مهمة للاستشراق بشكل عام - لم تكن وظيفتها أن تمثل الإسلام في ذاته بقدر ما كانت تمثيل الإسلام للمسيحي القروسطي.

"إن الميل الثبات لإهمال ما عناه القرآن، أو ما أعتقد المسلمون أنه عناه، ولما اعتقده المسلمون أو ما فعلوه في أحوال معينة، يتضمن بالضرورة أن المذهب النابع من القرآن والمصادر الإسلامية الأخرى، مثّل في شكل قادر على إقناع المسيحيين؛ وكان لمزيد من الأشكال المتطرفة فرصة أن تلقى قبولاً كلما ازدادت المسافة اتساعاً بين الكتاب والجمهور وبين حدود الإسلام. ولم يكن الغرب ليقبل أن ما يقول المسلمون إنهم يؤمنون به هو فعلاً ما يؤمنون به إلا بدرجة كبيرة من التقاعس. فقد كان ثمة صورة مسيحية لم يتخلّ الغرب عن تفاصيلها (حتى تحت ضغط الحقائق الواضحة) إلا إلى أدنى درجة ممكنة، أما خطوطها العامة فإنه لم يتخلّ عنها أبداً. وقد وجدت ظلال من الفروق، ضمن إطار عام فقط. وكانت جميع التصويبات التي

أدخلت رغبة في تحقيق مزيد من الدقة مجرد دفاع عما كان قد اتضح حديثاً أنه عرضة للنقد، أي تدعيماً لبنية طراً عليها الضعف. فالرؤية المسيحية كانت نصباً عالياً لم يكن يمكن أن يقوض حتى من أجل إعادة بنائه" (39).

وقد ازدادت هذه الصورة المسيحية الصارمة للإسلام حدة وتوتراً بطرق لا تحصى كان بينها، خلال العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة، تشكيلة واسعة من الشعر، والجدال المتفقه، والتطير الشائع (40). وبحلول هذا الوقت، كان الشرق الأدنى قد أدغم تماماً في التصور المسيحي اللاتيني للعالم – كما حدث في أغنية رولان حيث تُصور عبادات العرب على أنها تشمل ماهومت وأبولو. ومع منتصف القرن الخامس عشر، كما أظهر آر. وو. سذرُنْ بذكاء لامع، أصبح واضحاً للمفكرين الغربيين الجادين "أن عليهم أن يفعلوا شيئاً ما حول الإسلام" الذي كان قد قلب الموقف بعض الشيء بوصوله عسكرياً إلى أوروبا الشرقية. ويروي سذرُنْ حدثاً احتدامياً بين 1450 و 1460 حين حاول أربعة رجال متفقهين هم جون أوف سيغوفيا، ونيكولاس أوف كوسا، وجان جرمان، وإينياس سيلفيس (البابا بولس II) أن يعالجوا الإسلام من خلال "مؤتمر". وكانت الفكرة فكرة جون أوف سيغوفيا؛ وكان يُنتوى للمؤتمر أن يكون مؤتمراً معداً لمواجهة الإسلام يحاول فيه المسيحيون أن يحملوا المسلمين على اعتناق المسيحية بالجملة. "وقد اعتبر جون المؤتمر أداة ذات وظيفة سياسية بالإضافة إلى وظيفته الدينية المحددة، وبعبارة ستمسُّ وتراً حساساً في صدور المحدثين، قال أنه حتى لو استمر المؤتمر عشر سنوات فإنه سيكون أقل كلفة وأقل تدميراً من الحرب". ولم يكن الرجال الأربعة على اتفاق؛ إلا أن الحدث حاسم لأنه كان محاولة على درجة جيدة من التسفست واللطافة – وجزءاً من محاولة أوروبية عامة من بيدُ إلى لوثر – لوضع شرق ممثل فعلاً أمام أوروبا، ولمسرحة الشرق وأوروبا معاً بطريقة متناقضة. وكان القصد من ذلك أن يوضح المسيحيون للمسلمين أن الإسلام لم يكن أكثر من صورة معدولة ضالة للمسيحية. ويختتم سذرُنْ كلامه كما يلي:

"إن أكثر الأشياء جلاء لنا الآن هو عجز أي من أنظمة الفكر هذه (المسيحية الأوروبية) عن تقديم إيضاح مقنع إقناعاً تاماً للظاهرة التي انطلقت هذه الأنظمة لإيضاحها (الإسلام) وعجزها الى حد أبعد عن أن تؤثر في مجرى الأحداث العلمية بشكل حاسم. وعلى مستوى عملي لم تكن الأحداث فيالنهاية كما تكهن بها أكثر المراقبين ذكاء: لا بالقدر نفسه من الخير ولا بالقدر نفسه من السوء؛ وقد يكون جديراً بالملاحظة أن الأحداث لم تأت بصورة أفضل مما أتت عليه حين توقع خير الحكام، بثقة، أن تنتهي نهاية سعيدة. هل حدث أي تقدم في معرفة المسيحيين للإسلام؟ لا بد لي أن أعبر عن اقتناعي بأنه كان ثمة تقدم. حتى إذا كان حل المشكلة قد ظل غائباً عن الأبصار بعناد، فقد أصبح التعبير عن المشكلة وتقريرها أكثر تعقيداً أو أكثر عقلانية، وأكثر اتصالاً بالتجربة . . . ولقد أخفق الباحثون الذين أجهدوا أنفسهم في دراسة مشكلة الإسلام في العصور الوسطى في إيجاد الحل الذي بحثوا عنه وتمنوه. بيد أنهم طوروا عادات للعقل وقوى للإدراك قد تستحق، في رجال آخرين وفي حقول دراسة أخرى، النجاح" (41).

إن أفضل قسم من تحليل سذرُن، هنا وفي أمكنة أخرى من تاريخه الوجيز لآراء الغرب في الإسلام، هو إظهاره لكوه ما يصبح في النهاية أكثر تشديداً وتعقيداً وتشابكاً هو جهل الغرب، لا جسد ما من المعرفة الغربية الإيجابية التي تزداد حجماً ودقة. ذلك أن الاختلافات لها منطقتها الخاص، وجدلية نموها وانحطاطها الخاصة. لقد كُدرت فوق محمد في العصور الوسطى حزمة من الخصائص التي تطابقت مع "شخصية أنبياء (الروح الحرة) [في القرن الثاني عشر] الذين ظهوروا في أوروبا، وادعوا أنهم صادقون، وجمعوا وراءهم أتباعاً". وبطريقة مشابهة، فما دام محمد قد اعتُبر ناشراً لوحى زائف، فقد أصبح هو كذلك تجسيدا للشبق، والفسق، والشذوذ الجنسي، وسلسلة كاملة من الخيانات المتنوعة التي اشتقت جميعاً بصورة

"منطقية" من انتحالاته المذهبية (42). وهكذا اكتسب الشرق ممثلين، بوجه من القول، وتمثيلات، كان كل منها أكثر محسوسية، وأكثر تطابقاً داخلياً، مع أحد الأوضاع الطارئة الغربية، مما كان قد سبقه. وكأن أوروبا، بعد أن استقرت مرة على اعتبار الشرق موضعاً ملائماً لتقمص اللانهائي في شكل نهائي، أصبحت عاجزة عن الإقلاع عن هذه الممارسة؛ ويصبح الشرق والشرقي، عربياً، مسلماً، أو هندياً، أو صينياً، أو أياً كان، شبه تقمصات زائفة تكرارية لأصل عظيم (المسيح، أوروبا، الغرب) يفترض أنهم كانوا يقلدونه. ولم يتغير مع الزمن غير مصدر هذه الأفكار الغربية النرجسية الطابع؛ أما شخصيتها الأساسية فلم يطرأ عليها من تغير. وهكذا نجد في القرنين الثاني عشر والثالث عشر تصديقاً عاماً لكون "الجزيرة العربية" على حواشي العالم المسيحي ملجأً طبيعياً للهرطقة العصاة" (43) وأن محمداً كان مرتدّاً داهية؛ بينما سيكون مستشرق باحث، ومختص ألمعي ذلك، في القرن العشرين، هو من يشير الى أن الإسلام ليس في الحقيقة إلا هرطقة آرية من الدرجة الثانية (44).

الآن يكتسب وصفنا المبدئي للاستشراق بأنه حقل متفقه محسوسيةً جديدة. فالحقل هو غالباً فضاء مغلق. ومفهوم التمثيل مفهوم مسرحي: فالشرق مسرح عليه يحصر المشرق بأكمله، وعلى هذا المسرح ستظهر شخصيات دورها هو أن تمثل الكل الأوسع الذي تنبع هي منه. ويبدو الشرق، إذن، لا امتداداً دون حدود خارج العالم الأوروبي المألوف، بل حقلاً مغلقاً، مسرحاً تمثيلاً ملصقاً بأوروبا. والمستشرق ليس إلا الفرد المختص بمعرفة تحمل مسؤوليتها أوروبا كلها، بالطريقة نفسها التي يكون بها جمهور من المشاهدين، تاريخياً وثقافياً، مسؤولاً عن (ومستجيباً لـ) مسرحيات نظمها، تقنياً، الكاتب المسرحي. وفي أعماق هذا المسرح الشرقي يكمن مخزون مسرحي (ريبرتوار) ثقافي هائل تبتعث مواده الفردية عالماً رائعاً في ثرائه: الفينيقي، وكليوباترا، وعدن، وطرواده، وسدوم، وعاموره، وعشتار، وأيزيس، وأوزيريس، وملكة سبأ، وبابل، والجن،

والمجوس <الثلاثة>، ونيوى، وبرستر جون، وماهومت، وعشرات آخرين؛ وضعيات إيطارية، وفي بعض الحالات أسماء فقط، نصف متخيلة، نصف معروفة؛ عفاريت، وشياطين، وأبطال، ورعب، ولذات، وشهوات. وقد تغذى الخيال الأوروبي بإغراق من هذا المخزون؛ فبين العصور الوسطى والقرن الثامن عشر استقى مؤلفون رئيسيون مثل أريوسطو، وملثن، ومارلو، وتاسو، وشكسبير، وسرفانتس، وناظمو أغنية رولان وقصيد السيد، من كنوز الشرق من أجل إنتاجهم بطرق أبرزت خطوط الصور والأفكار والشخصيات التي تسكن الشرق ومنحتها حدة ونصاعة أكبر. وبالإضافة الى ذلك، فقد دفع الكثير مما اعتبر بحثاً استشراقياً متفقهاً في أوروبا بأساطير عقائدية الى موضع الفاعلية، حتى حين بدت المعرفة وكأنها تتقدم بحق.

ثمة مثل بارز على كيفية التقاء الشكل المسرحي بالصور المتفككة في مسرح الاستشراق، هو كتاب بارتلمي ديريلو المكتبة الشرقية، الذي طبع، بعد وفاته، عام 1697 مع مقدمة لأنطوان غالان. وتعتبر مقدمة تاريخ كمبرج للإسلام الذي صدر حديثاً كتاب المكتبة الشرقية، جنباً الى جنب مع إنشاء جورج سيل التمهيدي لترجمته للقرآن (1734)، وكتاب سيمون أوكلي تاريخ العرب (1708، 1718) "ذات أهمية بالغة" في زيادة "الفهم الجديد للإسلام" استعاضاً، وفي إيصاله "الى جمهور قارئ أقل جامعية" (45). وهذا وصف قاصر لعمل ديريلو الذي لم يكن مقصوراً على الإسلام كما كان كتاباً سيلاً وأوكلي. وباستثناء واحد هو كتاب يوهان هوتنغر تاريخ الشرق الذي ظهر عام 1651، فقد بقي المكتبة الشرقية المرجع الرئيسي السائد في أوروبا حتى أوائل القرن التاسع عشر. وكان مجال الكتاب في الحقيقة هائلاً. وقد قارن غالان، الذي كان أول مترجم لألف ليلة وليلة، ومستعرباً متميزاً، بين ما حققه ديريلو وبين كل عمل سابق له بملاحظة المدى العريض الهائل لمشروعه. وقد قرأ ديريلو عدداً كبيراً جداً من المؤلفات، كما يقول غالان، بالعربية، والفارسية، والتركية مما جعله قادراً

على الإطلاع على معلومات حول قضايا كانت قد بقيت حتى ذلك الوقت محجوبة عن الأوروبيين (46). وبعد أن قام ديريلو، أولاً، بتأليف قاموس لهذه اللغات الشرقية، تابع عمله ليدرس التاريخ، والشريعة، والجغرافيا، والعلوم، والفنون في الشرق بكلا نمطيهما الرائع الخارق والحقيقي الصادق. ومن ثم قرر أن يؤلف كتابين الأول مكتبة، وهو قاموس مرتب على حروف الهجاء، والثاني مجموعة مختارات (انطولوجي). ولم ينته سوى القسم الأول فقط.

وفي مسرده للمكتبة، يقول غالان أن كلمة "الشرقي" كان قد خطط لها أن تشمل بصورة رئيسية شرقي المتوسط (The Levant)، مع أن المرحلة الزمنية التي تغطيها المكتبة، يتابع غالان بإعجاب، لم تبدأ أبداً مع خلق آدم وتنته في الزمن الذي "نحيا فيه نحن": بل إن ديريلو قد أوغل في التاريخ الى ما قبل ذلك، الى زمن "غابر أكثر قدماً" كما وصف في التواريخ المدهشة الخرافية، الى <مرحلة الجماعة المسماة> السلليمانيين السابقين على آدم .. ومع اطراد وصف غالان، نعرف أن المكتبة، كانت "مثل أي" تاريخ آخر للعالم، إذ أن ما حاولت أن تفعله هو أن تقدم جامعاً للمعرفة المتاحة للإنسان عن قضايا مثل الخلق، والطوفان، وخراب بابل، الى آخر ذلك، بفارق، هو أن مصادر ديريلو كانت شرقية، وقد قسم التاريخ الى نوعين: مقدس ومدنس (وكان اليهود والمسيحيون في الأو، والمسلمون في الثاني) والى عهدين: ما قبل الطوفان وما بعده. وهكذا استطاع ديريلو أن يناقش تواريخ شديدة التباين مثل المغول، والتتار، والأتراك، والسلافيين؛ وقد تناول أيضاً جميع أقاليم الإمبراطورية الإسلامية من الشرق الأقصى الى أعمدة هرقل، بعاداتها، وطقوسها، وتقاليدها، وشروحاتها، وسلالاتها، وقصورها، وأنهارها ونباتاتها. وعمل كهذا، رغم أنه أولى شيئاً من الاهتمام الى "مذهب ماهومت الشاذ" الذي أنزل أضراراً بالغة بالمسيحية" كان أكثر دقة واتقاناً في إحاطته من أي عمل آخر سابق عليه. ويختتم غالان "إنشاءه" بطمأننة القارئ بإسهاب الى أن مكتبة ديريلو "مفيدة ومرضية" بشكل فريد؛ إذ أن المستشرقين الآخرين مثل بوستل،

وسكاليجر، وغوليس، وبوكوك، واربينس أنتجوا دراسات استشرافية كانت ضيقة جداً في طبيعتها النحوية، أو المعجمية، أو الجغرافية، أو ما شابه ذلك. وكان ديريلو وحده قادراً على أن يكتب كتاباً يستطيع إقناع القراء الأوروبيين بأن دراسة الثقافة الشرقية أكثر قيمة من أن تكون دون مردود أو ثمار. وديريلو وحده، كما يرى غالان، حاول أن يشكل في أذهان قرائه فكرة كافية الاتساع عن معنى أن يعرف الإنسان الشرق ويدرسه. فكرة بمقدورها أن تفعل شيئين في آن واحد: أن تملأ العقل، وأن تشبع توقعات المرء العظيمة سابقة التصور (47).

في مثل جهود ديريلو، اكتشفت أوروبا قدرتها على احتواء الشرق وعلى شرقته، وفي ما يقوله غالان عن مادته ومادة ديريلو الشرقية، يظهر من مكان لآخر شعور واضح بالفوقية. كما أنه في أعمال جغرافي القرن السابع عشر مثل رافائيل دومان، كان بمقدور الأوروبيين أن يدركوا أن الشرق كان يتجاوز ويُحال الى عالم عتيق مع تطور العلوم الغربية (48). لكن ما يبدو واضحاً ليس الميزة النابعة من امتلاك منظور غربي وحسب، بل أن ثمة أيضاً التقنية الظاهرة المتمثلة في تناول خصوبة الشرق الهائلة وتحويلها بصورة منتظمة، بل أبجدية أيضاً، الى شيء في متناول معرفة العامة في الغرب. وحين قال غالان عن ديريلو إنه يشبع توقعات الإنسان فقد عنى، فيما أعتقد، أن المكتبة لم تحاول أن تعيد النظر في الأفكار المتداولة المتوارثة عن الشرق. ذلك أن ما يفعله المستشرق هو أن يؤثق الشرق ويؤكد في أعين قرائه؛ وهو لا يحاول، أو يرغب في، زعزعة القناعات الثابتة. وكل ما فعلته المكتبة الشرقية هو أنها مثلت الشرق بصورة أكثر كمالاً ووضوحاً، فاستحال ما كان ربما مجموعة لا تماسك بينها من الحقائق المكتسبة دون انتقاء والمتعلقة بشكل غامض بتاريخ بلدان شرقي المتوسط، والصور التوراتية، والثقافة الإسلامية، وأسماء الأماكن وهلمّ جرأً، الى شاسعة (بانوراما) شرقية عقلانية من الألف الى الياء. تحت المدخل

المتعلق بمحمد سرد ديريلو أولاً جميع أسماء النبي، ثم انتقل الى تأكيد قيمة محمد العقائدية والمذهبية كما يلي:

"هذا هو المنتحل المشهور ماهومت، المؤلف والمؤسس لهرطقة اتخذت لها اسم الدين، نسميها نحن الماهوميتية. راجع المدخل (إسلام). وقد نسب مفسرو القرآن وفقهاء الشريعة الإسلامية، أو الماهوميتية، الى هذا النبي المزيف كل المدائح التي نسبها الآريون، والبولسيون، أو البوالسة، والهراطقة الآخرون الى يسوع المسيح، مجردين إياه في الوقت نفسه، من ألوهيته .." (49).

و "المحمدية" هي التسمية الأوروبية العلائقية (والمهينة)، أما "الإسلام" وهو الإسم الصحيح، فإنه يُسقط ويُدرج تحت مدخل آخر. "الهرطقة التي نسميها نحن الماهوميتية" "تلتقط" بوصفها تقليداً لتقليد مسيحيّ للدين الحق. ومن ثم يستطيع ديريلو أن ينتقل في المسرد التاريخي الطويل لحياة محمد، الى عملية سرديّة مباشرة تقريباً. غير أن الموضوع الذي يخصه لمحمد هو المهم في المكتبة. ذلك أن الخطر النابع من هرطقة طليقة دون قيد ينتفي بتحويل هذه الهرطقة الى مادة مكشوفة عقائدياً جاهزة للترتيب الأبجدي. وهكذا لا يبقى محمد منفلاً يجوب العالم الشرقي فاسقاً، لا أخلاقياً، مهدداً، بل يجلس في هدوء في حيزه (البارز دون شك) على مسرح الاستشراق (50). ويُعطى محمد نسباً، وتفسيراً، بل حتى تطوراً، تنطوي كلها تحت الجمل الخبرية البسيطة التي تمنعه من الشرود الى مكان آخر.

إن صوراً مثل هذه عن الشرق هي صور من حيث أنها تمثل ذاتاً كبيرة جداً أو تشكل تعبيراً عنها – ذاتاً تنتشر، في غياب هذه الصور، انتشاراً يقربها من المحال، وتمنح هذه الصور الإنسان القدرة على إدراك هذه الذات أو معاينتها؛ ثم إن هذه الصور هي، كذلك، شخصيات ترتبط بأنماط كالمغروبين

والمتباھين، والبخلاء، والشرهين، الذين أنتجهم ثيوفراستس، ولابرويه، أو سلدن، وربما لم يكن صحيحاً تماماً أن يقال إن المرء يرى شخصيات مثل الجندي المختال المتباھي، أو محمد المنتحل، ما دام الحصر الأسلوبى لشخصية ما يُفترض في أفضل الحالات أن يسمح للمرء باستيعاب نمط نوعى كلى دون صعوبة أو التباس. ومع ذلك، فإن شخصية محمد كما يرسمها ديريلو هي صورة لأن النبى المزيف جزء من تمثيل مسرحى عام يسمى الشرقى تتضمن <ذاته> الكلية في المكتبة.

يستحيل فصل الطبيعة التعليمية للتمثيل الذي يقدمه الاستشراق عن الأجزاء الأخرى من الأداء. وفي عمل متفقه مثل المكتبة الشرقية، التي كانت نتيجة لدراسة وبحث منتظمين، يفرض المؤلف نظاماً ضابطاً على المادة التي عليها يعمل؛ وبالإضافة الى ذلك، فإنه يريد أن يكون جلياً للقارئ أن ما تنقله الصفحة المطبوعة هو حكم منظم منسق على المادة. وهكذا فإن ما تنقله المكتبة هو فكرة عن قوة الاستشراق وفعاليتيه اللتين تذكّران القارئ باستمرار بأن عليه، منذ الآن، لكي يصل الشرق، أن يمر عب رالمشابك والتقنيات التي يقدمها المستشرق. ولا يقتصر الأمر على أن الشرق يعدّل بحيث يستجيب للضوابط الأخلاقية للمسيحية الغربية، بل إن الشرق يحاط بسلسلة من الآراء والأحكام التي تدفع العقل الغربى لأغراض التصويب والتحقيق، لا الى مصادر شرقية أولاً، بل الى أعمال استشرافية أخرى. ويصبح المسرح الاستشرافي، كما أسميه عبر هذه الدراسة، نظاماً من الصرامة الأخلاقية والمعرفية. ومن حيث هو فرع من فروع الدراسة يمثل المعرفة الغربية المؤسسة للشرق، فإن الاستشراق يغدو بذلك ممارساً لقوة ذات اتجاهات ثلاثة: على الشرق، وعلى المستشرق، وعلى "المستهلك" الغربى للاستشراق. وسيكون خطأ، فيما أعتقد أن نقل من شأن العلاقة ذات الاتجاهات الثلاثة التي تتأسس بهذه الطريقة. ذلك أن الشرق ("في الخارج هناك" باتجاه الشرق) يُصوب، بل يعاقب أيضاً، لوقوعه خارج حدود المجتمع الأوروبى: عالم "نا" نحن؛

وهكذا يشرق الشرق. وتلك عملية لا تقتصر على تحديد الشرق باعتباره إقليم المستشرق، بل إنها كذلك تفرض على القارئ الغربي المبتدئ أن يقبل تقنيات المستشرق (مثل مكتبة ديريلو الأبجدية) باعتبارها الشرق الحقيقي. وتصبح الحقيقة، باختصار، وظيفة أدائية من وظائف المحاكمة المتفحمة، لا المادة نفسها التي تبدو، بمرور الزمن، وكأنها تدين حتى بوجودها نفسه للمستشرق.

وليس من الصعب أن نتفهم هذه العملية التعليمية أو أن نعللها. وينبغي أن يتذكر المرء من جديد أن جميع الثقافات تفرض تصويبات على الواقع الخام، محوِّلة إياه من موجودات عائمة دون ضابط الى وحدات للمعرفة. ولا تكمن المشكلة في أن هذا التحويل يحدث بالفعل، إذ أنه طبيعي جداً أن يقاوم العقل الإنساني هجوم الغرابة التي لم تخضع لمعالجة بعد عليه؛ ولذلك فإن الثقافات كانت دائماً تميل الى إخضاع الثقافات الأخرى لتحولات كاملة، متلقية إياها لا كما هي بل، من أجل مصلحة المتلقي، كما ينبغي أن تكون. غير أن الشرقي، على أية حال، كان دائماً، بالنسبة للغرب مثل جانب ما من جوانب الغرب؛ ففي نظر بعض الرومانسيين الألمان، مثلاً، كانت الديانة الهندية جوهرياً صورة شرقية معدولة من الحلوللية الجرمانية المسيحية. ومع ذلك فإن المستشرق يأخذ نفسه دائماً بتحويل الشرق من شيء الى شيء آخر؛ وهو يفعل ذلك من أجل نفسه، ومن أجل ثقافته، وفي بعض الحالات من أجل ما يظنه مصلحة الشرقي. وعملية التحويل هذه منتظمة منضبطة؛ فهي تدرّس، ولها جمعياتها الخاصة، ودورياتها، وتقاليدها، ومفرداتها، وبلاغتها التي ترتبط كلها، بطرق أساسية، بالمعايير الثقافية والسياسية السائدة في الغرب وتنبع، في الوقت نفسه، من هذه المعايير، والتي تميل، كما سأظهر فيما بعد، الى أن تصبح أكثر، لا أقل، كلفة في ما تحاول أن تفعله الى درجة أن المرء، حين يقوم بمسح الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين، يخرج بانطباع طاع هو انطباع عن تخطيطات الاستشراق الخالية من الحساسية للشرق بأكمله.

تتجلى البداية المبكرة لهذه التخطيطات من الأمثلة التي قدمتها لصور تمثيل الغرب للشرق في العصر الكلاسيكي اليوناني. أما مدى الفصاحة والوضوح الذي بلغته هذه الصور المتأخرة، التي بنيت على الصور المبكرة، ومدى العناية المفرطة الذي بلغته تخطيطاتها، ومدى الفاعلية الاحتدامية للموضع الذي احتلته في الجغرافيا التخيلية الغربية، فيمكن أن توضح إذا انتقلنا الآن الى جحيم دانتي. لقد كان إنجاز دانتي الحقيقي في الملهاة الإلهية أنه جمع بسلاسة بين التصوير الواقعي العادي وبين نظام من القيم المسيحية كوني وسرمدي. وما يراه دانتي الحاج إذ يتجول في الجحيم، والمطهر، والفردوس هو رؤيا فذة ليوم القيامة. يرى باولو وفرنسيسكا، مثلاً، وقد حشرا في الجحيم الى الأبد بسبب آثامهما، ومع ذلك فإنهما يعانين وهما يلعبان، بل يعيشان بالفعل، أدوار الشخصيات والأفعال التي انتهت بهما الى حيث سيكونان الى الأبد. وهكذا فإن كلاً من الشخصين في رؤيا دانتي لا يمثل نفسه فقط بل إنه كذلك تمثيل نمطي لشخصيته وللمصير الذي خُص به. ويظهر "موميتو" - محمد - في فصل (كانتو) 28 من الجحيم. وقد وضع في الثامنة من دوائر الجحيم التسع. وفي التاسعة من المالبولج العشر، وهي دائرة من الخنادق الكثيرة التي تحيط بمعقل الشيطان في الجحيم. وهكذا فقبل أن يبلغ دانتي محمداً، يمر عبر دوائر تحتوي على أناس آثامهم من مرتبة أدنى: ذوي الشهوات الجامحة، وذوي الأطماع، والشرهين، والهرطقة، وذوي الغضب الجامح، والمدفوعين برغبة الانتحار، والمجدفين باسم الرب. وبعد محمد، ثمة فقط المزيفون والخونة (وبينهم يهوذا، وبروتس، وكاسيس) قبل أن يبلغ الإنسان قعر الجحيم، حيث يوجد الشيطان ذاته: وينتمي محمد، بهذه الصورة، الى تركيب سلالي متصلب من الشرور، في فصله من يسميهم دانتي "ناشرو الفضيحة والفتنة". وعقاب محمد، وهو أيضاً مصيره الأبدي، عقاب مثير لاشمئزاز من نمط فريد. فهو أبداً يقطع الى نصفين من ذقنه الى دبره، مثل برميل تمزق أضلاعه، كما يقول دانتي. ولا يوفر شعر دانتي على القارئ

عند هذه النقطة آياً من تفاصيل يوم الحشر التي تؤدي إليها عقوبة باهرة كهذه: فأمعاء محمد وبراذه يوصفان بدقة لا تني. ويشرح محمد مسببات عقابه لدانتي، مشيراً كذلك الى علي، الذي يتقدمه في صف الأثمين الذين يشقُّهم الشيطان الحارس الى نصفين؛ كما يطلب محمد من دانتي أن يحذر رجلاً اسمه، فرا دولشينو، وهو قسيس مرتدّ دعا أصحابه الى المشاركة الجماعية في النساء والممتلكات واتُّهم بأنه كانت له خلية، مما ينتظره من عذاب. ولا بد أن القارئ قد أدرك الآن أن دانتي رأى تطابقاً بين الشهوانية المقرّفة لدى محمد ودوليشينو، وبين ادعائهما لمكانة دينية بارزة كذلك.

إلا أن هذا ليس كل ما لدى دانتي ليقوله عن الإسلام. فقبل ذلك تظهر جماعة صغيرة من المسلمين في الجحيم. ويقف ابن سينا وابن رشد، وصلاح الدين بين أولئك الوثنيين الفضلاء الذين يحصرون، جنباً الى جنب مع هيكتور، وإينياس، وإبراهيم، وسقراط وأفلاطون، وأرسطو، في الدائرة الأولى من الجحيم، ليقاسوا هناك أقل درجة ممكنة من العقاب (بل عقاباً شريفاً في الواقع) لأنهم لم يُمنحوا نعمة الوحي المسيحي. ويعجب دانتي، طبعاً، بفضائلهم وإنجازاتهم، لكنما كان عليه أن يصدر عليهم حكماً، مهما كان خفيفاً، لأنهم لم يكونوا مسيحيين، بالمصير الى الجحيم. إذ لا شك أن الأبدية ملغ عظيم للتمايزات والفروق، غير أن الأعراف البالية والاستثناءات الخاصة المتمثلة في وضع إشراقيين سابقين على المسيحية في الفصلة نفسها من اللعنة "الوثنية" مع مسلمين تالين للمسيحية، لا تسبب أي قلق لدانتي. ورغم أن القرآن يميز المسيح بأنه نبيّ، فإن دانتي اختار أن يعتبر الفلاسفة المسلمين العظام والملك المسلم <صلاح الدين> جهلةً بالمسيحية. ثم إن كونهم قادرين على أن يسكنوا المستوى الرفيع نفسه الذي يسكنه أبطال الماضي الكلاسيكي الغابر وحكماؤه هو رؤيا معزولة عن التاريخ، تشبه رؤيا رافائيل في جداريته "مدرسة أثينا" التي يقف فيها ابن رشد على أرض المجمع (الأكاديمية)

كتفأ الى كتف مع سقراط وأفلاطون (شبيهاً بما يحدث في كتاب فينيلون حوار الموتى (1700 – 1718) حيث يدور نقاش بين سقراط وكونفوشيوس).

وتشكل تميزات دانتي وإدراكه الشعري الصافي للإسلام مثلاً على الحتمية الخطئية بل الكونية (كوزمولوجية) تقريباً التي يصبح بها الإسلام وممثلوه المعينون مخلوقات أنتجها الفهم الغربي الجغرافي، والتاريخي، وفوق كل شيء، الأخلاقي؛ فالمعلومات التجريبية حول الشرق أو حول أي من أجزائه لا تشكل إلا عاملاً ضئيلاً، وما هو هام وحاسم هو ما أسميه هنا الرؤيا الاستشرافية، وهي رؤيا لا تقتصر بأية حال على الباحث المحترف، بل إنها ملك مشترك لكل من فكر بالشرق في الغرب. وتزيد طاقات دانتي الشعرية من حدة توتر هذه المنظورات التي يعاين الشرق من خلالها، وتجعلها أكثر لا أقل تمثيلاً، ويثبت محمد، وصلاح الدين، وبن رشد وابن سينا، في نظام كوني رؤيوي - يثبتون، ويمدون، ويؤطرون، ويسجنون، دون اعتبار لشيء سوى "وظيقتهم الأدائية" والأنساق التي يحققونها فوق خشبة المسرح التي يظهرون عليها. وقد وصف إشعيا برلين تأثير مثل هذه المواقف بالطريقة التالية:

في مثل هذا النظام الكوني يكون عالم الإنسان (وفي صورة معدلة أخرى يكون الكون كله) تركيباً سلالياً واحداً شاملاً لكل شيء. وهكذا فإن تعليل وجود كل شيء منه كما هو موجود، وحيث هو موجود، وفي زمن وجوده، وتعليل كونه يفعل ما يفعله، هو، بحد ذاته، تبيان غايته وإلى أي مدى ينجح في تحقيق هذه الغاية، وما علاقات التنسيق والانضواء بين الغايات التي تسعى إليها مختلف الذوات الساعية إلى غايات في الهرم المتناغم الذي تشكله هذه الذوات مجتمعة. وإذا كانت هذه صورة للواقع صحيحة، فإن التعليل التاريخي، مثل جميع أشكال التعليل، ينبغي أن يتكون، قبل كل شيء، من نسبة الأفراد والجماعات والأمم والأجناس كل إلى مكانه السليم في النسق الكوني. وأن نعرف الموقع "الكوني" لشيء ما أو

لشخص ما هو أن نقول ما هو وماذا يفعل، وفي الوقت نفسه، أن نقول لماذا يجب أن يكون كما هو وأن يفعل ما يفعله؛ ومن هنا، فأن يكون الشيء وأن يمتلك قيمة، أن يوجد وأن يمتلك وظيفة أدائية (وأن يحقق هذه الوظيفة بنجاح كامل تقريباً) هي، جميعاً، أمر واحد بذاته. فالنسق والنسق وحده، هو الذي يبرز الى الوجود كل ما هو أن نتصور أنساقاً؛ وكلما أمكن لحدث أو فعل أو شخصية أن يظهر كونه حتمياً الى درجة أكبر، كلما كان قد فهم فهماً أفضل، كلما كانت بصيرة الباحث أكثر نفاذاً، وكلما كنا أكثر قرباً الى الحقيقة الواحدة النهائية. وهذا الموقف مناقض للتجريبية مناقضة عميقة" (51).

وكذا هو، بالفعل، موقف المستشرق بشكل عام، فهو يشارك السحر والأساطير في امتلاك طبيعة النظام المغلق الماثلة في كونه محتوياً لذاته، مدعماً لذاته. وفي نظام كهذا تكون الأشياء ما هي لأنها ما هي لمرة واحدة والى الأبد، ولأسباب وجودية (انطولوجية) لا تستطيع أي مادة تجريبية أن تغيرها، أو تزعزعها عن موضعها. والمواجهة الأوروبية مع الشرق، وبشكل خاص مع الإسلام، دعمت هذا النظام في تمثيل الشرق وحولت الإسلام، كما اقترح هنري بيرن، الى التجسيد الخالص لذات خارجية بُنيت نقيضاً له الحضارة الأوروبية كلها منذ العصور الوسطى. وقد كان لانحطاط الأمبراطورية الرومانية نتيجة للغزو البربري أثر مليء بالمفارقة الضدية، هو تمثل الأساليب البربرية في الثقافات الرومانية والمتوسطية أي في رومانيا، بينما كانت نتيجة الغزو الإسلامي الذي بدأ في القرن السابع، في رأي بيرن، إزاحة مركز الثقافة الأوروبية بعيداً عن البحر المتوسط، الذي كان آنئذ منطقة عربية، وباتجاه الشمال. "وبدأت الجرمانية تلعب دورها في التاريخ، فحتى تلك اللحظة كان التراث الروماني مستمراً دون انقطاع. وانغلقت أوروبا على نفسها، وأصبح الشرق - حين لم يكن مجرد مكان يذهب اليه المرء للتجارة - ثقافياً، وفكرياً، وروحياً خارج أوروبا والحضارة الأوروبية التي أصبحت بكلمات بيرن "مجتمعاً واحداً مسيحياً عظيماً ملتصقاً

ومحددًا بالمؤسسة الكنسية ... وغدا الغرب الآن يعيش حياته الخاصة" (52). وفي قصيدة دانتى، وأعمال بيتر المجلّ، والمستشرقين الكولونياكيين الآخرين، وفي كتابات المباحكين المسيحيين ضد الإسلام من غيرت أوف توجنت، وبيد، الى روجر بيكن، ووليم أوف طرابلس، وبيرشارد أوف ماونت صهيون، ولوثر، وفي قصيد السيد وفي أغنية رولان، وفي عطيل شكسبير (هذا المنتهك للعالم)، في كل ذلك يمثل الشرق والإسلام دائماً في صورة خارجي له دور خاص ليلعبه داخل أوروبا.

والجغرافيا التخيلية، ابتداء من الصور الباهرة التي نجدها في الجحيم، الى الحيزات النثرية التي يقدمها ديريلو في المكتبة الشرقية، تمنح الشرعية لمفردات ولكون من الإنشاء التمثيلي تختص بمناقشة الإسلام والشرق وفهمهما؛ وما يعتبره هذا الإنشاء حقيقة - كون محمد منتحلاً، مثلاً - هو جزء مكوّن مؤسس من الإنشاء، وتقرير يجبر الإنشاء المرء على أن يقرره كلما ورد الاسم "محمد"؛ ويكمن تحت جميع الوحدات المختلفة للإنشاء الاستشراقي، وبهذا أعني ببساطة المفردات التي تستخدم كلما كان الشرق موضوع حديث أو كتابة - طقم من المجازات الممثلة؛ وهذه المجازات هي بالنسبة للشرق - للإسلام، وهو مدار اهتمامي الرئيسي هنا - كما الأزياء المؤسّلة بالنسبة للشخصيات في مسرحية ما، فهي، مثلاً، كالصليب الذي يحمله الإنسان العادي، أو كالزي متعدد الألوان الذي يرتديه هارلكوين في مسرحية من مسرحيات الملهاة الفنية * وبكلمات أخرى، فنحن لسنا بحاجة الى البحث عن التطابق بين اللغة المستعملة لوصف الشرق والشرق نفسه، لا لأن هذه اللغة غير دقيقة، بل لأنها لا تحاول أن تكون دقيقة أصلاً. فما تحاول هذه اللغة أن تفعله، كما حاول دانتى ذلك في الجحيم، هو في وقت واحد أن تميز الشرق وتصفه باعتباره أجنبياً، وأن تتمثله بشكل خططي على خشبة مسرح جمهوره ومديره وممثلوه كائنون لأجل أوروبا فقط؛ ومن هنا التذبذب بين المألوف والأجنبي، فمحمد هو دائماً المنتحل (فهو مألوف، لأنه يتظاهر بأنه كالمسيح الذي

نعرفه) وهو دائماً الشرقي (أي أجنبي، إذ رغم كونه بشكل ما "مثل" المسيح فهو في الحساب الأخير ، ليس مثله).

وبدلاً من إدراج قائمة لجميع المجازات المرتبطة بالشرق - بغرابته، وبتمايزه، وبحسبته الغربية المدهشة وهلم جرأً - فإننا نستطيع أن نصدر تعميمات حول هذه المجازات كما تنوقلت عبر عصر النهضة؛ فهي جميعاً خبرية وذاتية البرهان؛ والزمن الذي تستخدمه هو اللازماني السرمدي؛ وهي تخلق انطباعاً بالتكرار والقوة؛ وهي دائماً مناظرة لمعادل أوروبي، محدد أحياناً وغير محدد أحياناً أخرى، لكنها ذات مرتبة أدنى إطلاقاً من هذا المعادل. ولوصف هذه الوظائف الأدائية كلها يكفي غالباً أن نستخدم صيغة الكينونة البسيطة "هو كائن" >أو صيغة الجملة الاسمية "هو طويل"< وهكذا فإن محمداً (كائن) منتحل، وقد رُسمت العبارة نفسها وجعلت لاهوتية في مكتبة ديريلو، ومنحت طبيعة احتدامية من قبل دانتي. وليس ثمة من حادة لتقديم خلفية تاريخية، إذ أن الدليل المطلوب لادانة محمد متضمن في الصيغة (هو كائن). والمستخدم للعبارة لا يسوِّغها أو يدعمها، كما أنه لا يبدو ضرورياً أن يقال إن محمداً "كان" منتحلاً؛ وكذلك فإن المرء لا يحتاج إلى أن يقدر للحظة واحدة أن تكرر العبارة قد لا يكون ضرورياً، فعلمة تكرر، ومحمد هو منتحل، وكل مرة يلفظ المرء العبارة يصبح محمد منتحلاً أكبر، ويكتسب مؤلف العبارة درجة أعلى بقليل من السلطة المرجعية من كونه قد أعلنها. ومن ثم فإن عنوان سيرة محمد المشهورة التي كتبها هنري بريدو في القرن السابع عشر هو الطبيعة الحقيقية للانتحال. وأخيراً فإن من الطبيعي أن فصلات مثل المنتحل (أو الشرقي، في هذا المجال) تتضمن، بل إنها تتطلب، نقيضاً ما هو بشيء آخر عن طريق الخداع، ولا هو بحاجة إلى تحديد هوية صريح إلى ما لا نهاية. وهذا النقيض هو "الغربي" أو، في حالة محمد، المسيح.

فلسفياً، إذن، إن نمط اللغة أو الفكر أو الرؤيا التي ما زلت أسميها في هذا البحث بصورة عامة جداً الاستشراق، هو شكل من أشكال الواقعية الجذرية (الراديكالية). وأي امرئ يستخدم الاستشراق – وهو عادة معالجة أسئلة، أو أشياء، أو خصائص، أو أقاليم اعتبرت شرقية، يخصص، ويسمي، ويثبت، ويشير الى ما يتحدث عنه، أو ما يفكر به، بلفظة أو عبارة يُرى فيما بعد أنها "اكتسبت طبيعة الواقع أو، ببساطة أشد، أصبحت عين الواقع. والاستشراق، من وجهة نظر بلاغية، هي بشكل مطلق تشريحي وتعدادي: واستخدام مفرداته، هو الاشتغال بتخصيص الأشياء الشرقية بدقة، وتقسيمها الى أجزاء تسهل السيطرة عليها. أما نفسياً، فإن الاستشراق شكل من أشكال العصاب التوهمي (بارانويا) ومعرفة من عليها. أما نفسياً، فإن الاستشراق شكل من أشكال العصاب التوهمي (بارانويا) ومعرفة من نمط آخر مختلف – على سبيل المثال – عن المعرفة التاريخية العادية. وهذه في اعتقادي، بضع من النتائج التي تؤدي اليها الجغرافيا التخيلية والحدود الاحتدامية التي تقوم برسمها. غير أن ثمة تحولات هي، تحديداً، تحولات حديثة لهذه النتائج المشرقنة. والى هذه سألتفت الآن.

الفصل الأول:

مشاريع

من الضروري أن نتفحص النجاح الأكثر ألقاً للاستشراق على صعيد الفاعلية العملية حتى لو لم يكن ذلك إلا من أجل أن ندرك الخطأ التام (ومناقضة الحقيقة) الكامنين في الفكرة المهددة بعمق التي عبر عنها ميشيليه حين قال، إن "الشرق يتقدم" لا يقهر، خطراً حاسماً على آلهة

النور بسحر أحلامه، وبسحر ظليته" (53). لقد مرت العلاقات الثقافية، والمادية، والفكرية بين أوروبا والشرق بمراحل لا تحصى، رغم أن الخط الفاصل بين الشرق والغرب قد ترك أثراً محدداً دائماً على أوروبا. ومع ذلك، فقد كان الغرب بشكل عام هو الذي زحف على الشرق، لا العكس. والاستشراق هو المصطلح النوعي الشامل الذي أستخدمه في هذه الدراسة لوصف التناول الغربي للشرق: الاستشراق هو الفرع من فروع المعرفة الذي تنوول به الشرق (وبه يُتناول) بطريقة منتظمة، من حيث هو موضوع للتعلم، والاكتشاف، والتطبيق. إلا أنني، إضافة إلى ذلك، استخدمت المصطلح لتخصيص تلك المجموعة من الأحلام، والصور، والمفردات المتوفرة لكل من حاول أن يتحدث عما يقع شرق الخط الفاصل. وهذا البعدان للاستشراق ليسا غير متطابقين، لأن أوروبا، باستخدامهما معاً، استطاعت أن تزحف على الشرق، بأمان وبمعنى غير مجازي. وهنا أود أن أناقش، بشكل رئيسي، الأدلة المادية على هذا الزحف.

بالنسبة لأوروبا كان الشرق، باستثناء الإسلام، حتى القرن التاسع عشر ميداناً ذا تاريخ مستمر من السيطرة الغربية التي لم تُتحد. ويصدق هذا بجلاء على التجربة البريطانية في الهند، وعلى التجربة البرتغالية في جزر الهند الشرقية، والصين، واليابان، وعلى التجربتين الفرنسية والإيطالية في أقاليم مختلفة من الشرق. وكان ثمة أمثلة متقطعة لمواقف متصلة للسكان الأصليين تحاول خلخلة السكينة الناعمة كما حدث في 1638 - 1639 حين طردت مجموعة من المسيحيين اليابانيين البنغاليين من المنطقة؛ إلا أن الشرق العربي والإسلامي، بشكل عام، كانا الوحيدين اللذين واجها أوروبا بتحد لم تجد له حلاً على الأصعدة السياسية، والفكرية، ولزمن قصير، الاقتصادية أيضاً. فقد حمل الاستشراق في داخله، إذن، لمعظم تاريخه، سمة موقف أوروبي إشكالي بإزاء الإسلام؛ وحول هذا الجانب شديد الحساسية من الاستشراق سيتمحور اهتمامي في الدراسة الحاضرة. لقد كان الإسلام، دون شك، إستفزازاً حقيقياً بطرق

عديدة. فقد كان قريباً من المسيحية قريباً مقلقاً جغرافياً وثقافياً. وقد استقى من التقاليد اليهو - هيلينية، واستعار بشكل خلاق من المسيحية، وكان بمقدوره أن يفاخر بنجاحات لا تنافس عسكرياً وسياسياً. بل إن ذلك لم يكن كل شيء. فالأصقاع الإسلامية تقوم مجاورة للأصقاع التوراتية، بل حتى فوقها؛ وأكثر من ذلك، فإن قلب المجال الإسلامي كان دائماً ولا يزال الإقليم الأكثر قرباً الى أوروبا، وهو ما سمي بالشرق الأدنى، أو المشرق الأدنى. والعربية والعبرية لغتان ساميتان، وهما معاً تفرزان، وتعيدان إفران، مواد هي باستمرار ذات أهمية حيوية للمسيحية. ومنذ نهاية القرن السابع حتى معركة ليبانتو عام 1571 كان الإسلام، في شكله العربي، والعثماني، أو شمال - الإفريقي والإسباني، قد طغى على المسيحية الأوروبية أو هددتها تهديداً فعالاً. ولم يكن ممكناً أن يغيب عن ذهن أي أوروبي، ماضياً أو حاضراً، كون الإسلام قد فاق روما إشعاعاً وسما عليها. ولم يكن حتى غيبون نفسه استثناء على هذه القاعدة، كما هو جلي في المقطع التالي من الانحدار والسقوط*:

"في أيام نصر الجمهورية الرومانية كان هدف مجلس الشيوخ أن يقصر قاداته وفيالقه على حرب واحدة، وأن يخدموا عدواً أول إخماداً كاملاً قبل أن يستثيروا عداوة آخر. وقد قوبلت هذه المبادئ الأساسية الهيابة للسياسة بالازدراء من قبل الخفاء العرب المليئين شهامة وحماسة. وقد غزا هؤلاء الخفاء بنبض الحيوية نفسه، وبالنجاح نفسه، خلفاء أغسطس وأرتاكسيركس؛ وأصبح الملوك المتنافسون في الوقت نفسه فريسة لعدو كانوا لزمّن طويل جداً قد اعتادوا أن يحتقروه. وخلال عشر سنوات من حكم عمر، أخضع العرب لطاعته 36 ألف مدينة وقلعة، ودمروا أربعة آلاف كنيسة ومعبد للكافرين، وشيدوا 1400 جامع للممارسة ديانة محمد. وبعد مئة سنة من هربه من مكة، امتد نفو1 خلفاء محمد وسلطانهم من الهند الى المحيط الأطلسي، عبر الأقاليم المختلفة والنائية"(54).

وحين لم يكن المصطلح الشرق ببساطة مرادفاً للمشرق الآسيوي كله، أو لم يكن مقصوداً به، بشكل عام، تخصيص البعيد والغريب المدهش، فقد فهم، بصورة صارمة، بوصفه ينطبق على الشرق الإسلامي. وغدا هذا الشرق "الهجومى" الناشط رمزاً لما أسماه هنري بوديه "موجة المد الآسيوي" (55). وكانت هذه هي الحال، بالتأكيد، في أوروبا خلال أواسط القرن الثامن عشر، وهي النقطة التي توقفت عندها مخزونات المعرفة "الشرقية"، مثل المكتبة الشرقية، لديريلو عن أن تعني بشكل رئيسي الإسلام، أو العرب، أو العثمانيين. وحتى في ذلك الوقت، كانت الذاكرة الثقافية، بصورة يسهل تفهمها، قد أولت مكانة بارزة لأحداث بعيدة نسبياً مثل سقوط القسطنطينية، والحروب الصليبية، وفتح صقلية وإسبانيا، غير أنه إذا كانت هذه الأحداث رمزاً للمشرق المهدد، فإنها في الوقت نفسه لم تمنح ما بقي من آسيا.

فقد كانت ثمة دائماً الهند، حيث سيطرت أوروبا، وبشكل رئيسي انكلترا، بعد فترة طويلة (1600 – 1758) من النشاط التجاري أساساً، بصفقتها قوة محتلة وبعد أن كانت البرتغال قد أرست القواعد الأولى للوجود الأوروبي في أوائل القرن السادس عشر، غير أن الهند نفسها لم تشكل مرة واحدة تهديداً محلياً لأوروبا. بل، على العكس من ذلك، لقد كان انهيار السلطة المحلية في الهند وتحولها الى مسرح للتنافس بين الدول الأوروبية وللسيطرة الأوروبية السياسية المباشرة، السبب في أن أوروبا أصبحت قادرة على معاملة الشرق الهندي بذلك التعالي الامتلاكي – دون أن تعامله أبداً بذلك الحس بالخطر الذي احتفظت به أوروبا للإسلام (56). وعلى أية حال، فقد كان ثمة تفاوت هائل بين هذا التعالي وبين المعرفة الايجابية الدقيقة. لقد كانت مداخل ديريلو في مكتبته عن الموضوعات الهندو – فارسية كلها مستقارة من مصادر إسلامية. ومن الصواب أن يقال أنه حتى أوائل القرن التاسع عشر كانت "اللغات الشرقية" تعتبر مرادفاً "للغات السامية". وقد أدت النهضة الشرقية التي تحدث عنها كوينت وظيفة توسيع بعض الحدود التي كانت على درجة كبيرة من الضيق والتي

كان فيها الإسلام المثل الشرقي الشامل (57). ولم تكتسب السنسكريتية، والديانة الهندية، والتاريخ الهندي مرتبة المعرفة العلمية إلا بعد جهود سير وليم وجونز في الجزء الأخير من القرن الثامن عشر؛ بل إن اهتمام جونز بالهند ذاته جاءه عن طريق اهتمامه ومعرفته السابقين بالإسلام.

ليس مفاجئاً، إذن، أن يكون الانتاج الرئيسي الأول للدراسات الاستشرافية بعد مكتبة ديريلو كتاب سيمون أوكلي، تاريخ العرب، الذي ظهر المجلد الأول منه عام 1708. وقد أبدى مؤرخ حديث للاستشراق رأياً يقول أن موقف أوكلي من المسلمين - وهو أن المسيحيين الأوروبيين يدينون لهم بأول ما عرفوه عن الفلسفة - كان "صدمة مؤلمة" للجمهور الأوروبي. ذلك أن أوكلي يم جعل هذا السبق الإسلامي واضحاً في كتابه وحسب؛ بل إنه "أعطى أوروبا مذاقها الأول الموثق والجوهري لوجهة النظر العربية فيما يخص الحروب مع البيزنطيين والفرس" (58). إلا أن أوكلي، مع ذلك، كان حريصاً على أن يتبرأ من التأثير المعدي للإسلام، وخلافاً لزميله وليم وستن (وهو خليفة نيوتن في جامعة كمبردج)، فقد أوضح دائماً أن الإسلام كان هرطقة مستنكرة. وعلى الطرق الآخر، فإن حماسة وستن للإسلام أدت الى طرده من كمبردج عام 1709.

كان السبيل الى الثروات الهندية (الشرقية) يقتضي دائماً المرور أولاً عبر الأقاليم الإسلامية؛ كما كان يقتضي تحمل التأثير الخطر للإسلام من حيث هو نظام من المعتقدات شبه آري. وكان النجاح، على الأقل خلال معظم القرن الثامن عشر، حليف بريطانيا وفرنسا. وكانت الامبراطورية العثمانية قد استقرت منذ زمن طويل في وضع من الهرم المريح (بالنسبة لأوروبا) هو ما يسمى في القرن التاسع عشر "المسألة الشرقية". وقد دخلت بريطانيا وفرنسا في حروب ثنائية في الهند بين 1744 و 1748 ثم بين 1756 و 1763 قبل أن يخرج البريطانيون، في 1769، ممتلكين للسيطرة الفعلية

اقتصادياً وسياسياً على شبه القارة الهندية. فأى شيء كان أكثر حتمية من أن يختار نابليون الاستمرار في مضايقته لأمبراطورية بريطانيا الشرقية بأن يعترض أولاً سبيلها الإسلامي، مصر؟ ورغم أن غزو نابليون لمصر عام 1798 كان قد سبقه، مباشرة تقريباً، مشروعات استشرقيان رئيسيان على الأقل، فإن هذا الغزو، ثم الاندفاع القصيرة الى سورية، كان لهما دون منازع الأثر العظيم في تاريخ الاستشراق الحديث. وقبل نابليون، لم تكن قد جرت إلا محاولتان (كلاهما على يد باحث) لغزو الشرق بتعريته من حجه وبالنفاذ كذلك الى ما وراء الملجأ النسبي للشرق التوراتي. وقد قام بالمحاولة الأولى ابراهام - هيسانت أنكتيل - دوبرون (1731 - 1805) الذي كان منظرّاً شاذّاً للمساواة، وإنساناً استطاع أن يوفق في ذهنه بين الجانسية والسنية الكاثوليكية والبراهمية، ورحل الى آسيا من أجل أن يبرهن على الوجود البدائي الفعلي لشعب مختار ولسلاسل الأنساب التوراتية. لكنه، بدلاً من ذلك، تجاوز غرضه المبدئي ووصل في رحيله شرقاً حتى بلغ سورات (Surat) ليجد ثمة خبيثة من النصوص الأفيسية، وليكمل ثمة أيضاً ترجمته للأفيسيا. وقال ريمون شفاف معلقاً على النتفة الأفيسية الغامضة التي دفعت بأنكتيل الى الرحلة، إنه بينما "نظر الباحثون الى نتفة أكسفورد الشهيرة ثم عادوا الى دراساتهم، فإن انكتيل نظر اليها ثم انطلق الى الهند".

وقد لاحظ شفاف كذلك أن أنكتيل وفولتير كانا ذوي اهتمام مشترك بالشرق وبالتوراة، رغم أنهما كانا، مزاجياً وعقائدياً، على طرفي نقيض مطلقين "إذ كان غرض الأول أن يجعل التوراة أكثر وثوقية وعصمة على الجدل، بينما كان غرض الثاني أن يجعلها أكثر بعداً عن التصديق". ومن المفارقة الفكهة أن ترجمة انكتيل للأفيسيا قد خدمت غرض فولتير، لأن اكتشافات الأول "أدت بسرعة الى توجيه النقد الى النصوص التوراتية ذاتها التي كانت حتى تلك اللحظة قد اعتبرت نصوصاً موحى بها" وقد وصف شفاف الحصيلة النهائية لرحلة انكتيل وصفاً جيداً:

"عام 1759، أنهى انكتيل ترجمته للأفيستا في سورات؛ وعام 1786 أنهى ترجمته لليويانيشادز في باريس - حافزاً قناة اتصال بين شقي العبقريّة الانسانية، مصححاً وموسعاً النزعة الإنسانية لحوض البحر المتوسط. وقبل أقل من خمسين سنة من ذلك، كان أبناء وطنه قد سئلوا عن معنى أن يكون الإنسان فارسياً، حين علمهم كيف يقارنون المآثر الباهرة التي خلفها الفرس بتلك التي خلفها الاغريق. وقبل انكتيل لم يكن المرء ليجت من أجل الحصول على معلومات حول التاريخ الغابر لكوكبنا، إلا عند الكتاب العظماء من نيزكاً فضائياً. ولقد كان في متناول اليد كونٌ من الكتابة، غير أنه ندر أن قدر أحد المساحة الشاسعة لهذه الأصقاع المجهولة. وبدأ هذا الإدراك بعد ترجمة انكتيل للأفيستا، ووصل ذروته المذهلة بفضل الاكتشافات التي تمت في آسيا الوسطى للغات التي تضاعفت بعد بابل. وقد أدخل انكتيل الى مدارسنا، التي كانت حتى ذلك الوقت محدودة بتراث عصر النهضة الأغريلاطيني الضيق، والذي كان الإسلام نفسه قد نقل معظمه الى الغرب، رؤيا الحضارات لا تحصى تنتمي الى أزمنة غابرة ولعدد لانهائي من الآداب؛ وإضافة، فإن بضعة الأقاليم الأوروبية لم تكن المناطق الوحيدة من العالم التي تركت بصماتها على التاريخ" (59).

للمرة الأولى، جُلّي الشرق لعيني أوروبا في الوجود المادي لنصوصه، ولغاته، وحضاراته. وللمرة الأولى أيضاً، اكتسبت آسيا بعداً فكرياً وتاريخياً دقيقاً به تستطيع أن تدعم أساطير نأيها الجغرافي وعظم مساحتها. وبأحد تلك التعويضات المتقلصة الحتمية لاتساع ثقافي مفاجئ، تلت جهود انكتيل الاستشرافية الجهود التي قام بها وليم جونز وهو ثاني المشروعين قبل - النابوليونيين اللذين ذكرتهما أعلاه. وبينما فتح أنكتيل آفاقاً بكرة فقد قام جونز بإغلاقها، مقنناً، ومجدولاً، ومقارناً. وقد كان جونز، قبل أن يغادر انكلترا الى الهند عام 1783، عالماً متقناً للعربية، والعبرية، والفارسية. وقد تكون معرفته لهذه اللغات قد بدت أقل إنجازاته أهمية: إذ كان أيضاً شاعراً،

وقانونياً، وامرءاً متعدد الثقافات، وكلاسيكياً، وباحثاً لا يكل، تؤهله قواه للحظوة عند شخصيات مثل بنجمن فرانكلن، وإدموند بيرك، ووليم بت، وصموئيل جونسون. وفي الوقت الملائم أسند اليه "منصب مشرف ومريح في جزر الهند الشرقية". وفور وصوله لتسلم مهام منصبه مع شركة الهند الشرقية بدأ بمسار الدراسة الشخصية التي كان لها بعد ذلك أن تضم الشرق، وتسيجه، وتدجنه أن تحوله، بذلك، الى إقليم من أقاليم المعرفة الأوروبية. ومن أجل علمه الشخصي وعنوانه "موضوعات للاكتناه أثناء إقامتي في آسيا" عدّد جونز بين المواد التي تناولها استقصاؤه "قوانين الهندوسيين والمحمديين؛ السياسة والجغرافية الحديثتين للهندستان؛ أفضل السبل لحكم البنغال؛ الحساب والهندسة والعلوم المزيجية للآسيويين؛ الطب والكيمياء، والجراحة، والتشريح عند الهنود؛ الانتاج الطبيعي للهند؛ الشعر، والخطابة وعلم الأخلاق في آسيا؛ موسيقى الشعوب المشرقية؛ التبادل التجاري، والتصنيع والزراعة، والتجارة في الهند"، وما الى ذلك. وفي 17 آب 1787، كتب بلهجة لا إدعائية فيها الى لورد ألثورب يقول: "إن طموحي هو أن أعرف الهند بصورة تفوق معرفة أي أوروبي آخر بها في أي زمن". وهنا بالضبط كان بمقدور بلفور عام 1910 أن يجد أول جذر غامض، لادعائه بأنه، بصفته انكليزياً، يعرف الشرق أفضل وأكثر مما عرفه أي إنسان آخر.

كان عمل جونز الرسمي القانون، وهي مهنة ذات دلالة رمزية بالنسبة لتاريخ الاستشراق. فقبل سبع سنوات من وصول جونز الى الهند، كان وارن هيستنغز قد قرر أن الهنود ينبغي أن يُحكموا تبعاً لقوانينهم الخاصة، وهو مشروع أعمق مبادرة وجرأة مما يبدو عليه للوهلة الأولى، ذلك أن التشريع القانوني السنسكريتي لم يكن موجوداً حينئذ، بصورة صالحة للاستخدام العملي، إلا في ترجمة فارسية، ولم يكن ثمة من إنكليزي يعرف السنسكريتية بإتقان يسمح له بالرجوع الى النصوص الأصلية. وقد استطاع أحد موظفي الشركة، وهو تشارلس ولكنز، أن يتقن

السنسكريتية أولاً، ثم بدأ بترجمة قوانين مانو؛ وسرعان ما بدأ جونز بمساعدته في هذا المجهود. (كان ولكنز، بالمناسبة، أول مترجم للـ يدبهاغافاد - غيتا)، وفي كانون الثاني عام 1784، عقد جونز الاجتماع التدشيني لجمعية البنغال الآسيوية، التي كان لها أن تصبح، بالنسبة للهند، ما كانته الجمعية الملكية بالنسبة لانكلترا. وبصفته أول رئيس للجمعية، وبصفته قاضياً، فقد اكتسب جونز المعرفة الفعالة بالشرق وبالشرقيين التي كان لها فيما بعد أن تجعل منه المؤسس غير المنازع للاستشراق (بتعبير أي.جي.آريري). وكانت أهداف جونز - التي يعتقد أنه حققها فعلاً بدافع لا يقاوم للترميز والتقنين، ولاخضاع التنوع اللانهائي للشرق "لدليل مختار كامل" من القوانين، والأرقام، والعادات، والأعمال - هي: أن يحكم وأن يتعلم، ثم أن يقارن الشرق بالغرب. وتشير أشهر أقواله الى أي مدى كان الاستشراق الحديث، حتى في بداياته الفلسفية، فرعاً مقارناً من فروع المعرفة، أسمى أهدافه تأسيس اللغات الأوروبية في مصدر شرقي قصيّ وخال من الأذى:

"اللغة السنسكريتية، مهما كان ماضيها الغابر ذات بنية رائعة، أكثر كمالاً من اليونانية، وأكثر اتساعاً وغنى من اللاتينية، وأكثر رهاقة وأناقة تشذيب من كليهما؛ لكنها، رغم ذلك، ترتبط بكل منهما بأواصر قريى، على كلا الصعيدين: جذور الأفعال، والأشكال النحوية، أقوى من أن تكون جاءت نتيجة المصادفة؛ بل إنها من القوة في الواقع بحيث لا يمكن لفقيه لغوي أن يدرس هذه اللغات الثلاث بامعان دون أن يؤمن بأنها انبثقت من مصدر ما مشترك" (60).

كان العديد من المستشرقين الانكليز الأوائل في الهند، كما كان جونز، باحثين قانونيين، أو كانوا، وذلك شيق فعلاً، أطباء ذوي ميول تبشيرية قوية. ويقدر ما يستطيع المرء أن يدرك، كان معظمهم ملهماً بغرض مزدوج هو اكتناه "علوم آسيا وآدابها، على أمل تسهيل التسامي فيها، وأمل تنمية

المعرفة وتحسين الأداب في الوطن - الأم" (61). بهذه الطريقة عبر هنري توماس كولبروك عن الهدف المشترك للاستشراق في المجلد التذكاري المئوي للجمعية الآسيوية الملكية التي تأسست عام 1823. وقد كان للمستشرقين المحترفين الأوائل، مثل جونز، دوران فقط ليؤدوهما في تعاملهم مع الشرقيين المحدثين، إلا أننا لا نستطيع اليوم تخطئهم بسبب تضيقات فرضتها على إنسانيتهم الطبيعة الغربية الرسمية لوجودهم في الشرق. لقد كانوا إما قضاة أو أطباء. وكان حتى إدوارد كوينت، الذي كتب بطريقة ما وراثية (ميتافيزيقية) أكثر منها واقعية، مدركاً لهذه العلاقة الشفائية (الثيروبوتيكية) إدراكاً غامضاً. فقد استخدم في خصائص الديانات عبارتي "آسيا والأنبياء" و "أوروبا والأطباء" (62). وقد تنامت المعرفة الفعلية للشرق من الدراسة المتقنة للنصوص الكلاسيكية وبعد ذلك فقط انتقلت الى تطبيق هذه النصوص على الشرق الحديث. إنقاذ جزء من جلال ماضى كلاسيكي شرقي ضائع من أجل أن يسهل ارتقاء الشرق الحاضر. وكان ما أخذه الأوروبي من الماضي الكلاسيكي الشرقي رؤياً (وآلاًفاً من الوقائع والمصنفات) كان وحده قادراً على استخدامها بأفضل السبل؛ وقد منح الأوروبي للشرقي الحديث التسهيل والتسامي - والى جانبهما فوائد محاكمته وتقديره لما كان الأفضل للشرق الحديث.

كانت لجميع المشاريع الاستشراقية قبل نابليون خصيصة مميزة هي أنه لم يكن ثمة إلا القليل مما يمكن القيام به مسبقاً من أجل نجاح المشروع. فلقد تعلم انكتيل وجونز، مثلاً، ما تعلماه حول الشرق بعد أن وصلا اليه فقط. وكانا، بمعنى ما، يجابهان الشرق بأكمله، ولم يستطيعا إلا عد زمن، وبعد درجة عالية من الارتجال، أن يشذبا الشرق الى إقليم أصغر. لكن نابليون بالمقابل، لم يكن يهدف الى ما هو أقل من أخذ مصر بأكملها، وكانت تجهيزاته السابقة للحملة ضخمة ومحكمة بصورة لا مثيل لها. ورغم ذلك، فقد كانت هذه التجهيزات خططية الى درجة التعصب وكانت - إذا كان لي أن أستخدم الكلمة - نصية. وهذه ملامح ستتناول بشيء من

التحليل في السياق الحاضر . يبدو أن أشياء ثلاثة كانت، أكثر من أي شيء آخر، في بال نابليون وهو يعد العدة في إيطاليا عام 1797 لتحركه العسكري التالي. أولاً، وإلى جانب قوة انكلترا التي كانت لا تزال تهدده، لم تترك له انتصاراته العسكرية، التي توجهتها معاهدة كامبوفورميو، مكاناً آخر يتجه اليه لتحقيق مجد آخر عدا الشرق. وإضافة، فقد كان تاليران، قبل ذلك بوقت قصير قد أشار الى المزايا التي تجنى من المستعمرات الجديدة في الظروف الحاضرة. "وقد قاده هذا المفهوم، جنباً الى جنب مع الاحتمال لايقاع الأذى ببريطانيا، باتجاه الشرق. ثانياً، كان نابليون قد انجذب الى الشرق منذ صباه؛ وتحتوي مخطوطاتين شبابه، مثلاً، على تلخيص قام به لكتاب ماريني تاريخ العرب؛ وجلي من كتاباته وأحاديثه أنه كان مفعماً بعبارة جان تيري، بالذكريات والأمجاد التي كانت قد ارتبطت بالاسكندر المقدوني بشكل عام، وبمصر بشكل خاص" (63). ومن ثم، فإن فكرة فتح مصر من جديد، كأنه اسكندر جديد، قد طرحت نفسها عليه، مدعّمة الآن بالفائدة الإضافية المتمثلة في اكتساب مستعمرة إسلامية جديدة على حساب انكلترا. ثالثاً، اعتبر نابليون مصر مشروعاً ممكناً بالضبط لأنه عرف مصر تكتيكياً، واستراتيجياً، وتاريخياً وكذلك نصياً – ولا ينبغي أن يقلل من شأن النقطة الأخيرة. وما يقصد بـ "نصياً" هنا هو كون مصر شيئاً قرأ المرء عنه وخبره عبر كتابات ثقات أوروبيين محدثين وكلاسيكيين. وموضع الدلالة في هذا كله هو أن مصر بالنسبة لنابليون كانت مشروعاً اكتسب وجوداً حقيقياً في ذهنه، ثم في تجهيزاته لفتحها، من خلال تجارب تنتمي الى مملكة الأفكار والأساطير المستنبطة من النصوص، لا من الواقع التجريبي. ولذلك صارت الخطط التي وضعها لمصر الأولى في سلسلة طويلة من المواجهات الأوروبية مع الشرق سخّرت فيها معرفة المستشرق الخابرة لأغراض استعمارية بصورة مباشرة؛ ذلك أنه في اللحظة الحاسمة التي كان فيها على المستشرق أن يقرر ما إذا كان ولاؤه وتعاطفه مع الشرق أو مع الغرب الفاتح، اختار المستشرق الغرب دائماً، منذ زمن نابليون وحتى اللحظة الحاضرة. أما فيما يخص الأمباطور نفسه فإنه رأى الشرق كما كان

قد رُمز في البدء، أولاً في النصوص الكلاسيكية ثم من قبل الخبراء الاستشراقيين الذين بدت رؤياهم، المبنية على النصوص الكلاسيكية، بديلاً مفيداً للمواجهة الفعلية مع الشرق الحقيقي.

وإدراج نابليون لعدد كبير من المختصين في حملته المصرية من الشهرة بحيث لا يتطلب تفصيلاً في السياق الحالي. وكانت فكرته هي أن يؤسس نوعاً من سجل للمحفوظات حي (أرشف) لحملته، في صورة دراسات حول كل الموضوعات الممكنة يقوم بها أعضاء معهد مصر الذي أنشأه. غير أن ما قد يكون أقل شهرة هو اعتماد نابليون السابق على الحملة على دراسات كونت دو فولني، وهو رحالة فرنسي نشر كتابه رحلة الى مصر وسورية في مجلدين عام 1787. وفيما عدا استهلالاً شخصياً قصيراً ينبئ القارئ بأن حصوله المفاجئ على بعض المال (الذي ورثه) أمكنه من السفر الى الشرق عام 1783، فإن رحلة فولني وثيقة لا شخصية الى درجة تكاد تكون خانقة. لقد رأ فولني نفسه، كما يظهر، عالماً مهمته دائماً هي أن يسجل "الحالة الوجودية" للأشياء التي يراها. وتأتي ذروة الرحلة في المجلد الثاني، وهو مسرد للإسلام من حيث هو ديانة (64). وكانت آراء فولني في الإسلام بوصفه ديناً ونظاماً من المؤسسات السياسية عدائية، عداءً شرائعياً. ومع ذلك فقد وجد نابليون هذا العمل، وكتاب فولني الآخر نظرات في الحرب الراهنة للأتراك (1788) ذوي أهمية خاصة. فقد كان فولني، في الحساب الأخير فرنسياً حكيماً، وكان - مثل شاتوبريان ولامارتين من بعده برقع قرن - قد عاين الشرق الأدنى بوصفه مكاناً يحتمل ان تتحقق الطموحات الفرنسية الاستعمارية فيه. وكان ما أفاده نابليون من عمل فولني هو تعداد العقبات التي لا بد أن تواجهها أي حملة فرنسية في الشرق، في سلّم تصاعدي تبعاً لدرجة الصعوبة.

يشير نابليون صراحة الى فولني في تأملاته حول الحملة المصرية، الحملة على مصر وسورية، 1798 - 1799، التي أملاها على الجنرال برتران في

جزيرة القديسة هيلانة. ويقول نابليون أن فولني رأى أن ثمة ثلاثة حواجز في وجه السيطرة الفرنسية في الشرق، وأن أية قوة فرنسية لا بد أن تحارب ، ذلك ، ثلاثة حروب: الأولى ضد إنكلترا، والثانية ضد الباب العالي العثماني، والثالثة، وهي أكثرها صعوبة، ضد المسلمين (65). ولقد كان تقدير فولني تقدير داهية متمرس وبصعب جداً أن يخطأ؛ إذ كان واضحاً لنابليون، كما سيكون لكل من يقرأ فولني، أن رحلته نظراته كانا نصين ناجعين لاستخدام أي أوروبي يود أن يحظى بالنجاح في الشرق. وبكلمات أخرى، فقد شكّل عمل فولني دليلاً كتابياً لتخفيف حدة الصدمة الانسانية التي ربما شعر بها الأوروبي لحظة تجربته المباشرة للشرق: ويبدو أن أطروحة فولني كانت التالية: اقرأ الكتابين، وبدلاً من أن تصاب بحس الخيبة بالشرق، فإنك ستشدد الشرق إليك.

ولقد فهم نابليون فولني فهماً حرفياً تقريباً، لكن بطريقة تميز بها من حيث الرهافة واللطافة. ومنذ الظهور الأول لجيش فرنسا على الأفق المصري، بذل نابليون ما في وسعه من جهد لإقناع المسلمين بـ "أننا نحن المسلمون الحقيقيون" بعبارة بوناپرت في إعلانه يوم 2 تموز (يوليو) 1798 لسكان الاسكندرية (66). ومتسلحاً بفريق من المستشرقين (جالساً في سفينة القيادة المسماة "الشرق") استغل نابليون عدااء المصريين للماليك والجاذبية التي حملتها الفكرة الثورية عن تساوي الفرص أمام الجميع، ليشنّ ضد الإسلام حرباً فريدة في رقتها وانتقائيتها. وكان ما ترك أعرق الأثر في نفس المؤرخ العربي الأول للحملة، عبد الرحمن الجبرتي، اعتماد نابليون على الباحثين ليديروا اتصالاته مع السكان المحليين - ذلك ومعاينة مؤسسة فكرية أوروبية حديثة عن كذب (67). ولقد حاول نابليون في كل مجال أن يبرهن أنه كان يحارب من أجل الاسلام؛ وقد ترجم كل ما قاله الى عربية قرآنية، تماماً كما كان قواد الجيش الفرنسي قد حثّوا جنودهم على تذكّر الحساسية الإسلامية دائماً [قارن، بهذا الخصوص، أسلوب نابليون في مصر مع الأساليب الواردة في ألـ "المتطلبات" -

(Requerimiento) - وهي وثيقة أعدها الأسبان عام 1513 - بالإسبانية - لتقرأ على الهنود الحمر "سنأخذكم ونأخذ زوجاتكم وأطفالكم عبيداً، ثم نبيعهم ونتخلص منهم بالطريقة التي يأمر بها صاحب الجلالة (ملك إسبانيا ومملكته)، وسنأخذ منكم بضائعكم وأشياءكم، ونُنزل بكم كل الأذى والضرر اللذين نستطيعهما، أما التابعون الذين لا يطيعون" الخ، الخ] (68). وحين أصبح واضحاً لنابليون أن القوة التي يقودها لم تكن كبيرة بحيث تستطيع أن تفرض نفسها على المصريين ، حاول أن يجعل الأئمة، والقضاة، ورجال الإفتاء، والعلماء، يؤولون القرآن بما يخدم مصلحة الجيش العظيم. وتحقيقاً لهذا الغرض، دُعي أساتذة الأزهر العلماء الستون الى مجلسه، واستقبلوا استقبالاً عسكرياً رسمياً، ثم مُنحوا فرصة أن يتمتعوا بإطراء نابليون وإعجابه بالإسلام وبمحمد، وبإجلاله الواضح للقرآن، الذي بدا على إلفة تامة به. وقد نجحت خطة نابليون، وسرعان ما بدا سكان القاهرة وكأنهم فقدوا ربيتهم بالمحتلين (69). وفيما بعد، أعطى نابليون نائبه كليبر تعليمات مشددة بأن يدير أمور مصر، بعد أن يغادرها هو، من خلال المستشرقين والقادة الدينيين المسلمين الذين كان باستطاعتهم أن يستميلوهم الى جانبهم؛ فأية سياسة أخرى كانت حمقاء وباهظة التكاليف (70). ولقد آمن فيكتور هوغو بأنه أدرك مجد نابليون التكتيكي في حملته الشرقية، وجسده في قصيدته "هو":

"بجانب النيل، أجده مرة أخرى
ومصر تتألق بنيران فجره،
وصولجانه الامبراطوري يينغ في الشرق
ظافراً، مليئاً بالحماسة، متفجراً بالانجازات
ابن المعجزة، أذهل أرض المعجزات
والشيوخ المسنون أجّلوا الأمير الفتى الحكيم
وملاً الناس خوفاً جيوشه التي لم يكن لها سابق
ونبيلاً، جليلاً ظهر للقبائل المذهولة

مثل ماهومت غربي" (71).

إن نصراً كهذا النصر لم يكن يمكن أن يُعد إلا قبل حملة عسكرية، وربما لم يكن قادراً على إعداده سوى إنسان لم تكن له خبرة سابقة بالشرق سوى ما أنبأته به الكتب والباحثون. وإن فكرة اصطحاب مجمع علمي (أكاديمية) كامل هي إلى حد بعيد جانب من جوانب هذا الموقف النصي من الشرق. وقد غدّى هذا الموقف بدوره عن طريق مراسيم ثورية معينة (خصوصاً مرسوم العاشر من شهر جرمناال السنة الثالثة - الثلاثين من آذار عام 1793 - القاضي بتأسيس المدرسة الأهلية في المكتبة الوطنية، لتدريس العربية، والتركية، والفارسية) (72) كان غرضها غرضاً عقلانياً هو تعرية حتى أكثر أنماط المعرفة إبهاماً من سرّيتها المبهمة وتحويلها إلى معرفة رسمية مؤسسة. وهكذا كان عدد كبير من مترجمي نابليون تلاميذ سلفستر دوساسي الذي كان، بدءاً من حزيران 1796، المدرس الأول والأوحد للعربية في المدرسة الأهلية للغات الشرقية. وأصبح ساسي، فيما بعد، تقريباً معلم كل مستشرق بارز في أوروبا حيث سيطر تلاميذه على هذا الحقل ما يقارب ثلاثة أرباع القرن. وكان كثيرون منهم نافعين سياسياً، بالطرق التي كان بها عدد آخر نافعاً لنابليون في مصر.

لكن التعامل مع المسلمين لم يكن إلا جزءاً واحداً من مشروع نابليون للسيطرة على مصر. وكان الجزء الآخر تحويل مصر إلى بلد مفتوح تماماً، ووضعها، بصورة كلية، في متناول التحليل المتقضي الأوروبي. وأصبح مقدراً لمصر بعد كونها أرضاً للإبهام وقسماً من الشرق كان حتى تلك اللحظة معروفاً بصورة غير مباشرة من خلال مغامرات الرحالة، والباحثين، والفاثحين، السابقين، أن تتحول إلى دائرة للمعرفة الفرنسية. وهنا أيضاً تتجلى المواقف النصية والتخطيطية. فقد كان معهد مصر، يفرّق الكيميائيين، والمؤرخين، وعلماء الحياة، وعلماء الآثار فيه، وبجراحه، ودارسي العصور الغابرة فيه، اللواء المتفقه من ألوية الجيش. ولم تكن

مهمته أقل هجومية: أن يصوغ مصر في الفرنسية الحديثة؛ وبخلاف كتاب أبي لو ماسكرييه وصف مصر المنشور عام 1735، فإن كتاب نابليون كان يُنتوى له أن يكون مشروعاً كونياً. ومنذ اللحظات الأولى للإحتلال ، تقريباً، دفع نابليون المعهد الى أن يعقد اجتماعاته ويقوم بتجاربه - بعثاته الجامعة للحقائق، كما يمكن أن نسميها اليوم. وما هو أكثر أهمية هو أن كل ما قيل، أو شوهد، أو دُرس كان ينبغي أن يُسجل، ولقد سُجل بالفعل في المصادرة الملكية العظيمة لبلد من قبل بلد آخر، أي وصف مصر، الذي طبع في ثلاثة وعشرين مجلداً ضخماً بين 1709 و 1828 (73).

لا تكمن فرادة الوصف في حجمه فقط، أو حتى في ذكاء المساهمين فيه، بل في موقفه من موضوعه. وهذا الموقف هو ما يجعله ذا أهمية عظيمة في دراسة المشاريع الاستشرافية الحديثة. وتجلو الصفحات الأولى من المقدمة التاريخية للكتاب، التي كتبها جان - بابتيست - جوزيف فورييه، أمين المعهد، أن الباحثين بـ "عملهم" مصر كانوا في الوقت نفسه يعالجون، بصرامة، وبصورة مباشرة، نمطاً من الدلالة الثقافية، والجغرافية، والتاريخية النقية. فقد كانت مصر محور العلاقات القائمة بين أفريقيا وآسيا، بين أوروبا والمشرق، بين الذاكرة والواقع الفعلي:

"تحتل مصر، في تموضعها بين أفريقيا وآسيا، وفي سهولة اتصالها بأوروبا، مركز القارة القديمة. ولا يقدم هذا البلد سوى الذكريات العظيمة؛ فهي أرض الفنون، وهي تحفظ مآثر لا تحصى؛ وما تزال قائمة معابدها الرئيسية والقصور التي سكنها ملوكها - رغم أن أقل صروحها عراقية كانت قد شُيّدت حين حدثت حروب طروادة. وقد رحل كل من هومر، وليكيرغس، وسولون، وفيثاغورس، وأفلاطون الى مصر لدراسة علومها، وديانتها، وقوانينها، وأسس الاسكندر مدينة عامرة بالرفاه والثراء فيها، مدينة تمتعت، لزمان طويل، بالسيادة التجارية، وشهدت بومبي، ويوليوس قيصر، ومارك أنتوني، وأوغسطس يقررون فيما بينهم مصير روما ومصير العالم كله. ومن هنا يليق

بهذا البلد أن يجذب اهتمام الأمراء العظام الذين يتحكمون بمصائر الأمم. ولم يحدث مرة أن أمة من الأمم حشدت لنفسها قوة ذات شأو، سواء في الغرب أو في آسيا، دون أن تقودها هذه القوة أيضاً باتجاه مصر، التي اعتبرت بوجه من الوجوه نصيبها الطبيعي" (74).

ولأن مصر كانت مفعمة بالدلالات والمعنى بالنسبة للفنون، والعلوم، والسياسة والحكم، فقد كان دورها أن تكون المسرح الذي تدور عليه الأحداث ذات الأهمية التاريخية العالمية. وبالاستيلاء على مصر، إذن، فإن القوة الحديثة كانت تجلو شدة بأسها وتسوغ التاريخ؛ وكان قدر مصر ذاتها أن تلحق بأمة أخرى، يُفضل أن تكون أوروبا. وإضافة الى ذلك، فإن هذه القوة الحديثة ستدخل أيضاً تاريخاً حددت العنصر المشترك فيه شخصيات في عظمة هوميروس، والاسكندر، وقيصر، وأفلاطون، وسولون، وفيثاغورس الذين باركوا الشرق بوجودهم، ماضياً، فيه. وبإيجاز، فقد وُجد الشرق من حيث هو طقم من القيم مرتبط لا بحقائقه الحديثة، بل بسلسلة من التماسات المثبتة التي كانت قد تمت بينه وبين ماضٍ أوروبي قصي. وذلك مثل صاف على الموقف النصي التخطيطي الذي ما فتئت أشير اليه.

يستمر فورييه بطريقة مشابهة، وعلى مدى مئة صفحة ونيف (وحجم الصفحة، بالمناسبة، متر مربع، كأنما فُكّر بالمشروع وبحجم الصفحة بوصفها ذوي مقياس واحد). لكنه، من خلال الماضي العائم دون قيد، كان عليه أن يسوغ الحملة النابليونية باعتبارها شيئاً كان لا بد أن يحدث حين حدث. ولا يتخلّى فورييه لحظة واحدة عن المنظور الاحتدامي (الدرامي). وبوعي دائم لجمهورية الأوروبي، وللشخصيات الشرقية التي كان يتحكم بها ويصرفها كيفما يشاء، يكتب:

"يتذكر المرء الانطباع الذي تركته على أوروبا بأكملها الأنباء المذهلة بأن الفرنسيين قد دخلوا الشرق وكان هذا المشروع العظيم قد دُرس

في صمت بامعان وتأمل عميق، وأعد له بدرجة من النشاط والسرية خدعتْ رصد أعدائنا القلقين الذين لم يدركوا، إلا لحظة حدوثه، أنه كان قد تُصوّر، وخطط له، ونُفذ بنجاح"

وكان لانقلاب مسرحي كهذا ميزاته بالنسبة للشرق أيضاً:
"هذا البلد الذي نشر معرفته الى أمم كثيرة، غارق الآن في البربرية".

ولم يكن إلا بطل حق ليستطيع أن يجمع هذه العوامل كلها معاً، وهو ما يصفه فورييه الآن:

"لقد قدّر نابليون حق قدره الأثر الذي سيتركه هذا الحدث على العلاقات بين أوروبا، والشرق، وأفريقيا، وعلى الملاحة في البحر المتوسط، وعلى مصير آسيا ... وأراد نابليون أن يقدم مثلاً أوروبياً نافعا للشرق، وأن يجعل حياة السكان، في نهاية المطاف، أكثر سعادة، وأن يستحضر إليهم أيضاً جميع المزايا الكامنة في حضارة وصلت الى درجة الكمال. ولم يكن ممكناً تحقيق شيء من هذا كله دون التطبيق المستمر على المشروع للآداب والعلوم" (75).

أن يُنفذ إقليمياً من بربريته الحاضرة ويعيده الى عظمتة الكلاسيكية السابقة؛ أن يُلقن الشرق (لمصلحته هو) طرائق الغرب الحديث؛ أن يُحل القوة العسكرية محلاً أدنى، أو يقلل من أهمية دورها تعظيماً لمشروع المعرفة الممجدة التي اكتسبت أثناء عملية السيطرة السياسية على الشرق؛ أن يصوغ الشرق، يعطيه شكلاً، وهويةً، وتحديداً يصحبه اعتراف كامل بمكانته في الذاكرة، وبأهميته بالنسبة للاستراتيجية الامبراطورية، وبدوره "الطبيعي" من حيث هو ملحق لأوروبا؛ أن يُجل المعرفة المجمعة خلال الاحتلال الاستعماري ويشرفها بتسميتها "اسهاماً في نمو المعرفة الحديثة" في حين لم يكن السكان الأصليون قد استشيروا أو عوملوا إلا

بوصفهم ذريعة لخلق نص لا تعود الفائدة منه على السكان الأصليين؛ أن يشعر المرء بنفسه أوروبياً في مركز القيادة، كيف شاء تقريباً، للتاريخ الشرقي، والزمن الشرقي، والجغرافيا الشرقية؛ أن يؤسس مجالات جديدة للتخصص؛ وأن ينشئ فروعاً جديدة للمعرفة، أن يقسم، ويوزع، ويخطط، ويجدول، ويصنف مؤشرات، ويسجل كل ما تتناوله الرؤيا (وما لا تتناوله)؛ أن يشكل من كل جزئية تلاحظ تعميماً، ومن كل تعميم قانوناً لا يتغير للطبيعة الشرقية، والمزاج الشرقي والعقلية الشرقية، والنمط الشرقي؛ لكن، وفوق كل شيء، أن يحول الواقع الحي الى مادة للنصوص، وأن يمتلك (أو يظن أنه يمتلك) الواقع، بصورة رئيسية لأنه ما من شيء في الشرق يبدو وكأنه يقاوم قوة المرء: تلك هي ملامح الاسقاط الاستشراقي الذي تحقق كليةً في وصف مصر، هذا الكتاب الذي جعله ممكناً، هو بدوره، ودعّمه، احتواء نابليون الاستشراقي الصرف لمصر باستخدام أدوات المعرفة والقوة الغربيتين، وعلى هذا النحو، يختتم فورييه مقدمته معلناً أن التاريخ سيتذكر "كيف كانت مصر مسرح مجده [نابليون]، وستحفظ من النسيان جميع ظروف هذا الحدث الخارق" (76).

وبهذا يزيح الوصف التاريخ المصري أو الشرقي عن موضعه من حيث هو تاريخ له تماسكه الداخلي والخاص، وهويته، ومعناه. وبدلاً من ذلك، فإن التاريخ، كما هو مسجل في الوصف، يقتلع التاريخ المصري أو الشرقي ويحل محله، عبر توحيد هويته هو، مباشرةً، وبصورة فورية، بتاريخ العالم، وهو اسم استبدالي لبق لتاريخ أوروبا. وأن يُنقذ حدثاً ما من مطاوي النسيان هو، في عرف المستشرق، معادلاً لتحويل الشرق الى مسرح للتمثيلات التي ابتكرها الشرق؛ هذا هو، بالضبط تقريباً، ما يقوله فورييه. وإضافة، فإن مجرد القوة النابعة من كون الاستشراق قد وصف الشرق في إطار خصائص غربية حديثة ترفع الشرق من عوالم الإبهام الصامت، حيث كان قد انطرح مهملًا (باستثناء غمغمات بدائية نابعة من إحساسه الهائل، لكن غير المحدد، بماضيه الغابر) الى وضوح العلم الأوروبي الحديث. وهنا

يتجسم هذا الشرق الجديد - كما في أطروحة جيوفري سان - هيلير البيولوجية ، مثلاً، الواردة في وصف مصر - باعتباره توثيقاً للقوانين التي صاغها بوفون (77) عن التخصص الحيواني، أو يحقق الشرق غرض "التضاد المتنافر مع عادات الأمم الأوروبية" (78) بحيث يبرز التلذذ الغريب للشرقيين، فيُعمق ويُضيء، الصحو والعقلانية المميزين للعادات الغربية. أو، لنقتبس فائدة أخرى للشرق، يتم البحث في أجساد الأوروبيين عن خصائص معادلة لتلك الخصائص الفيزيولوجية الشرقية التي أمكنت تحنيط الأجساد بنجاح، من أجل تُحفظ أجساد الفرسان الذين سقطوا في ساحة الشرف بقايا شبه حية لحملة نابليون الشرقية العظيمة. (79)

بيد أن إخفاق احتلال نابليون لمصر عسكرياً لم يدمر في الوقت نفسه خصب الاسقاطات المستقبلية الشمولية التي طرحها هذا الاحتلال لمصر ولغيرها من بلدان الشرق، بل إن الاحتلال قد خلق، بالمدلول الحرفي للكلمة، تجربة الشرق الحديثة بأكملها كما أوّل هذا الشرق ضمن الكون الإنشائي الذي أسسه نابليون في مصر، والذي كان بين أدواته المستخدمة للسيطرة والانتشار معهد مصر و وصف مصر. وكانت الفكرة، كما عبر عنها شارل - رو، أن مصر "وقد أعيدت الى عهد من الرفاه والثراء، وجُددت حيويتها ونضارتها على يد إدارة متنورة

ستعمر بأشعتها الناشرة للحضارة جميع جيرانها الشرقيين" (80). صحيح أن القوى الأوروبية الأخرى، وبخاصة انكلترا، ستحاول أن تنافس فرنسا في هذه المهمة - الرسالة. لكن ما سيحدث ويكون تراثاً مستمراً للرسالة الغربية المشتركة في الشرق - بالرغم من مشاحنات الدول الأوروبية فيما بينها، وتنافسها غير اللائق، بل حروبها الفعلية كذلك - سيكون خلق مشاريع جديدة، ورؤى جديدة، ومبادرات جديدة توحد بين أجزاء إضافية من الشرق القديم وبين الروح الأوروبية الطافرة. فبعد نابليون، إذن، تغيرت لغة الاستشراق ذاتها تغيراً جذرياً. فقد ارتقت وإقبعيتها الوصفية وغدت لا مجرد أسلوب للتمثيل، بل لغة، بل بالحري وسيلة للخلق. وقد أعيد بناء الشرق،

وأعيد تجميعه، وصيغ، وبإيجاز، وُلد من جهود المستشرقين، جنباً الى جنب مع "اللغات الأم"، كما أسمى أنطوان فابر دوليفيه تلك المنايع الهاجعة للهجات الشعبية الأوروبية الحديثة. وصار وصف مصر النمط الأعلى لجميع الجهود التالية التي بُذلت لتقريب الشرق من أوروبا، ومن ثم لامتصاصه نهائياً ثم - وهذا ذو أهمية مركزية - إلغاء أو، على الأقل إخضاع، غرابته وتخفيفها أو، في حالة الاسلام بالذات، إخضاع عدائته وتخفيفها. ذلك أن الشرق الإسلامي منذ الآن سيبدو فصلة تشير الى قوة المستشرق، لا الى المسلمين من حيث هم بشر أو الى تاريخهم من حيث هو تاريخ.

وعلى هذا النحو، أنجبت حملة نابليون سلسلة كاملة من المولودات النصية، من كتاب شاتوبريان المرحلة، الى كتاب لامارتين رحلة في الشرق، وكتاب فلوير سلامبو، وضمن الخط نفسه من التراث، كتاب لين مسالك المصريين المحدثين وعاداتهم، وكتاب ريتشارد بيرثن مسرد شخصي لرحلة حج الى المدينة ومكة. وما يربط هذه المؤلفات ليس خلفيتها الكامنة في الخرافة والتجربة الشرقيتين وحسب، بل هو أيضاً اعتمادها المتفقه على الشرق بوصفه رحماً منه انبثقت. وإذا كانت هذه المخلوقات قد انجلت في النهاية، بما في ذلك من مفارقة ضدية، عن صورة زائفة مؤسّلة الى درجة عالية، وتقليدات محكمة النسج، للصورة التي يمكن أن يُتصور الشرق الفعلي الحي عليها، فإن ذلك لا ينتقص إطلاقاً من قوة التصور التخيلي لهذه المؤلفات، أو من قوة المعرفة الأوروبية المتقنة للشرق وسياستها عليه؛ هذه السيادة التي كان نمطها الأولي كاغليوسترو، المشخص الأوروبي العظيم للشرق، ونابليون، أول فاتح حديث له.

لم يكن العمل الفني أو النصي النتاج الوحيد لحملة نابليون. فقد كان ثمة، بالإضافة الى ذلك وما هو بالتأكيد أعمق تأثيراً من ذلك، المشروع العملي

الذي كان مثله الرئيسي كتاب أرنست رينان النظام المقارن والتاريخ العام للغات السامية، المنجز عام 1848، بتوقيت بالغ الجقة ليقدم للحصول على جائزة فولني، والمشروع الجغراسي، الذي كان مثلاه الرئيسيان قناة السويس لفردينان دوليسبس واحتلال انكلترا لمصر عام 1884. والفرق بين المشروعين ليس فرقاً في المقياس الواضح لكل منهما فقط، بل إنه كذلك فرق في الخصيصة النوعية للإيمان الاستشراقي. فقد آمن رينان بحق أنه أعاد خلق الشرق، كما كان الشرق فعلاً، في كتابه. أما دوليسبس فقد كان، في الطرف المقابل، يشعر دائماً بشيء من الرهبة بإزاء الجدة التي أطلقها مشروعه من الشرق القديم؛ ولقد أعرب هذا الحس بالرهبة عن نفسه لكل من كان تدشين القناة عام 1869 حدثاً غير عادي بالنسبة له. وتتابع حماسة توماس كوك، في مؤلفه الدليل الاعلاني للرحالة والسائح لليوم الأول من تموز، 1869، حماسة دوليسبس وتنميتها:

"يوم السابع عشر من تشرين الثاني (نوفمبر) سيحتفل بنجاح أعظم إنجاز هندسي في القرن الحاضر في حفل تدشين رائع سيحضره ممثل خاص لكل عائلة من العائلات الملكية في أوروبا تقريباً. وستكون المناسبة، بحق، مناسبة استثنائية. فلقد ظل شق خط اتصال مائي بين أوروبا والشرق هاجس قرون عديدة، وشغل، دورياً، عقول اليونانيين، والرومان، والساكسونيين، والغول، غير أنه في السنوات الأخيرة فقط، بدأت الحضارة الحديثة بصورة جدية في اتخاذ الخطوات لمضارعة جهود الفراعنة القدماء الذين كانوا، قبل قرون عديدة، قد شقوا قناة بين البحرين ما تزال آثارها باقية حتى اليوم .. إن كل ما يرتبط بالأعمال الحديثة ذو أبعاد عملاقة قصوى؛ والتمعن في النشرة التي تصف هذا المشروع، بقلم فارس سان ستوس، يثير أقصى درجات إعدابنا بعبقرية العقل المنفذ العظيم - عقل السيد فردينان دوليسبس - الذي أصبح حلم الأجيال، بفضل مثابرته، وجراته الهادئة، ونظره الثاقب، أخيراً حقيقة واقعة ملموسة . . . مشروع

تقريب أقطار الغرب والشرق الى درجة أكبر، وعن طريق ذلك، توحيد حضارات عهود تاريخية مختلفة" (81).

وكان ما تصويره كوك، وما أعلن عنه دوليسيبس في مذكراته، وخطبه، ونشراته الدعائية، ورسائله، هو الجمع بين الأفكار القديمة والأساليب الحديثة، والتقريب بين ثقافات كانت علاقاتها بالقرن التاسع عشر مختلفة، والفرص الفعلي لقوة التكنولوجيا الحديثة والإرادة الفكرية على كيانات جغرافية كانت سابقاً مستقرة ومقسمة، مثل الشرق والغرب.

كانت بداية دوليسيبس، من حيث نسبه، بدايةً عريقة. إذ كان والده، ماتيو دوليسيبس، قد وفد الى مصر مع نابليون وبقي فيها ("ممثلاً غير رسمي لفرنسا" بعبارة مارلو) (82) لأربع سنوات بعد أن جلا عنها الفرنسيون عام 1801. ويشير كثير من كتابات فردينان المتأخرة الى اهتمام نابليون نفسه بشق قناة لم يكن يعتقد، بسبب المعلومات الخاطئة التي زوده بها خبراءه، أن شقها هدف يمكن تحقيقه. وقد عاد دوليسيبس الى مصر عام 1854 - مصاباً بعدوى التاريخ المتذبذب لمشاريع القناة التي كان بينها خطط فرنسية جالت ريشيليو والسان - سيمونين - ليبدأ تنفيذ المشروع الذي انتهى أخيراً بعد خمسة عشر عاماً. ولم يكن لدوليسيبس خلفية هندسية حقيقية. ولكن ثقته الهائلة بمهاراته شبه الألوهية في البناء، والنقل، والخلق، أمكنته، وحدها، من الاستمرار؛ وفيما كانت مواهبه الدبلوماسية والمالية تؤمن له دعماً مالياً وأوروبياً، بدا أنه اكتسب المعرفة الضرورية ليصل بالأمور الى مرحلة الاكتمال. بل أنه تعلم كذلك - وربما كان هذا أكثر نفعاً - كيف يزرع الشخصيات التي كان يُحتمل أن تسهم في مشروعه. وقد قال لهؤلاء المسهمين، عام 1860 "تصوروا الخدمات الهائلة التي سيؤديها تقريب الغرب والشرق للحضارة ولتطوير الثروات العامة. إن العالم ليراقب تقدمكم الجليل وأنتم تنتظرون استجابة العالم لكم" (83). وبمقتضى هذه المفهومات، كان اسم شركة الاستثمارات التي أسسها

دوليسبس عام 1858 مشحوناً بالانفعال، وبعكس المخططات الجلييلة التي كانت عزيزة على قلبه: الشركة الكونية. وفي عام 1862 قدمت الأكاديمية الفرنسية جائزة لملحمة تُنظم حول القناة؛ وقد أفرغ بورنييه، الذي ربح الجائزة، من مكنون ذاته تعابير الغلو التالية التي لم يكن أي منها، جوهرياً، على تعارض مع الصورة التي حملها دوليسبس عما كان مقدماً عليه:

"الى العمل؛ أيها العمال الذين تدفعكم فرنسانا

شقوا، للعالم، هذا الطريق الجديد.

آباؤكم الأبطال وصلوا الى هنا

فكونوا حازمين مثل أولئك الباسلين.

مثلهم ستحاربون عند أقدام الأهرام،

وستتأملكم أيضاً آلافها الأربعة.

بلى [ستحاربون] للعالم، لآسيا وأوروبا.

للأقاليم البعيدة التي يلفها الليل.

للصينيين المكرة، والهنود نصف - العراة

للشعوب السعيدة، الحرة، الإنسانية والشجاعة

وللشعوب الشريرة، وللعبيد

لأولئك الذين لم يعرفوا بعد المسيح" (84)

ولم يكن دوليسبس أكثر فصاحة وثناء منافع في أي موقف مما كان عليه حين كان يطلب منه أن يسوغ النفقات الطائلة في المال والرجال التي تطلبتها القناة. فقد كان قادراً على دفع الاحصائيات بما يكفي لسحر أية أذن؛ وكان يقتبس هيرودوتس والاحصائيات البحرية بالسلاسة نفسها. وفي دفتر مذكراته لعام 1864 يقتبس باستحسان ملاحظة كاسيمير لوكونت بأن الحياة ذات السلوكية الفردية الشاذة تنمي أصالة عالية في الإنسان، ومن الأصالة ستنبع إنجازات مغامرة عظيمة (85). ومثل هذه الانجازات تستقبي مبرراتها من ذاتها ولذاتها؛ فالقناة، رغم نسب إخفاقاتها

العريق، وتكاليفها المثيرة للسخط، وطموحها المذهل لتغيير الطريقة التي بها تعامل أوروبا الشرق، كانت تستحق الجهد المبذول كله. وهي مشروع قادر بفراة على أن يتجاوز اعتراضات أولئك الذين استشيروا حوله. وقادر، بتحسين الشرق بمجمله، على أن يحقق ما لم يكن بمقدور المصريين المخططين، والصينيين المكرة، والهنود نصف العراة، أن يحققوه لأنفسهم أبداً.

كانت مراسيم الافتتاح في تشرين الثاني عام 1869 مناسبة جسدت أفكار دوليسبس تجسيدا لا يقل كمالاً عن تاريخ تحركات دوليسبس بأكمله. ولسنوات طوال، كانت خطبه، ورسائله، ونشراة، مثقلة بمفردات لغة ناصعة الحيوية والمسرحية. وفي سعيه وراء النجاح، نجده دائماً يتحدث عن نفسه (بضمير المتكلم الجمع) قائلاً: لقد خلقنا، وصارعنا، ونفذنا، وأنجزنا، وفعلنا، وأدركنا، وثابرننا، وتقدمنا؛ ولا شيء، كرر مراراً، يستطيع أن يوقفنا، لا شيء مستحيل، لا شيء ذو أهمية في نهاية المطاف سوى تحقيق "النتيجة النهائية" الخاتمة الجلية" التي كان قد تصورنا، وحددها، ووضعها، أخيراً، موضع التنفيذ. وحين تحدث القاصد الرسولي >الممثل البابوي< في الاحتفالات يوم 16 تشرين الثاني، مخاطباً الأعيان المجتمعين، حاولت خطبته الى أقصى حد ممكن أن تكون في مقام المأثرة الفكرية والتخيلية المدهشة التي مثلتها قناة دوليسبس:

"يُسمح لنا أن نقول إن الساعة التي أعلنت ليست من أكثر الساعات وقاراً وحسب، بل هي كذلك من أخطر الساعات التي عاشتها الإنسانية منذ أن كان لها تاريخ على هذه الأرض. في هذا المكان - حيث تتأخم أفريقيا وآسيا دون أن تتماسا إطلاقاً، هذا الاحتفال العظيم الذي يحييه الجنس البشري، هذا الحضور الجليل المتنوع الأجناس، كل أجناس العالم، جميع الرايات التي ترفرف ببهجة تحت هذه السماء المشرقة والرحبة، والصليب المنتصب، يلقي احترام الجميع، ويواجه الهلال. فكم من أعجوبة وكم من

تقابل مؤثر في النفس، وكم حلم أصبح حقيقة ملموسة بعد أن اشتهر بأنه وهمي؛ وفي هذ الحشد من الأعاجيب، كم من قضية فكرية برزت للمفكر، وكم من فرحة في الساعة الحاضرة، وكم من أمل نضر في آفاق المستقبل.

إن طرفي العالم يتقاربان، وفي تقاربهما يتعارفان، وفي تعارفهما يهتز البشر، أطفال الرب الواحد الأوحى، فرحاً بأخوتهم المتبادلة. فيا أيها الغرب، ويا أيها الشرق، لتتقاربا، وتتأملا، ولتتعارفا، وتتصافحا، وتتخاصما.

لكن، خلف الظاهرة المادية، يكتشف نظر المفكر آفاقاً أرحب بكثير من المساحات المدركة، آفاقاً لا حد لها تتحقق فيها أجل الأقدار وأزهى الانتصارات. واليقين الأكثر سمرمية للجنس البشري.

ويا رب، لتسبح روحك القدس على هذه المياه، غادية رائحة، من الغرب الى الشرق، ومن الشرق الى الغرب.

ويا رب، انتهج هذه الطريق لتقرب العباد بعضهم من بعض" (86).

وبدا العالم كله محتشداً ليؤدي تحية إجلال لخطه ما كان الرب إلا ليباركها ويستعملها هو بنفسه. لقد انحلت التمايزات والتوجسات القديمة؛ وواجه الصليب الهلال، ووفد الغرب الى الشرق ليحل فيه فلا يغادره أبداً (الى أن يقوم جمال عبد الناصر، في تموز 1956، بتنشيط قضية استيلاء مصر على القناة عن طريق التلفظ باسم دوليسبس).

في فكرة قناة السويس ذاتها نجد الخاتمة المنطقية للفكر الاستشراقي بل، وذلك أكثر تشويقاً، للجهد الاستشراقي. كانت آسيا ذات يوم قد مثلت بالنسبة لأوروبا النأي والاعتراب الصامتين؛ وكان الاسلام العدائية الهجومية

بالنسبة للمسيحية الأوروبية. ومن أجل التغلب على ثوابت مهينة كهذه، كان على الشرق أولاً أن يُعرف، ثم أن يعاد خلقه على أيدي الباحثين، والجنود، والقضاة الذين أخرجوا الى الضوء لغات، وتواريخ، وأعرافاً، وثقافات منسية من أجل أن يطرحوها - خارج مدى إدراك المستشرقين المحدثين - بوصفها الشرق الكلاسيكي الحق الذي يمكن أن يستخدم من أجل محاكمة الشرق الحديث وحكمه. لقد تلاشى الإبهام ليستبدل بكيانات هشة؛ وكان الاستشراق لفظة لباحث تدل على ما كانت أوروبا الحديثة قد استخلصته وفهمته منذ عهد قريب من المشرق الذي كان وما يزال غريب الأطوار. لقد دمّر دوليسبس وقناته، أخيراً نأي الشرق، وحميميته المتشرنقة بعيداً عن الغرب، وغرابته المدهشة الصلدة. وتامماً كما يمكن لعائق بري أن يحوّل الى شريان سائل، كذلك غير جوهر الشرق ولم يعد بمقدور أحد ، بعد دوليسبس، أن يتحدث عن الشرق بوصفه المنتمي الى عالم آخر، إذا قصد الدقة بل كان ثمة عالم "نا" وحسب؛ عالم "واحد" متواشج مترابط لأن قناة السويس كانت قد أصابت بالإحباط آخر الأقليميين الذين كانوا ما يزالون يؤمنون بالفروق بين العوالم. ومنذ ذلك الحين، فإن مفهوم "الشرق" يصبح مفهوماً إدارياً أو تنفيذياً، ويغدو خاضعاً للعوامل السكانية، والاقتصادية والاجتماعية ففي عرف امبرياليين مثل بلفور، أو عرف أعداء الامبريالية مثل جّي.أي.هوبسن، فإن الشرقي، الافريقي، هو أحد أفراد عرق محكوم، ولا يحدد بصورة مطلقة بكونه يقطن منطقة جغرافية ما. لقد أذاب دوليسبس الهوية الجغرافية للشرق بجرّ الشرق (بالمعنى الحرفي تقريباً) الى داخل الغرب وبنفي تهديد الإسلام أخيراً. وستبرز فصلات وتجارب جديدة، تشمل الفصلات والتجارب الامبريالية؛ ومع مرور الزمن، سيكيف الاستشراق نفسه معها، إنما بطريقة لا تخلو من بعض الصعوبة.

الفصل الأول:

أزمات

قد يبدو غريباً أن نصف شيئاً ما بأنه يتخذ موقفاً نصيّاً، لكن دارس الأدب سيفهم العبارة بسهولة أكبر إذا استعاد الى الذهن نمط النظرة التي يهاجمها فولتير في كانديد، أو حتى الموقف من الواقع الذي هجاه سرفانتس في دون كيخوته. فما يبدو عقلانياً اعتيادياً لهذين الكاتبين هو أن ثمة مغالطة في أن يُفترض أن الفوضى الهائجة، الاشكالية، التي لا يمكن التكهن بمساراتها، والتي يعيش فيها الإنسان يمكن أن تفهم على أساس ما تقوله الكتب - النصوص؛ فأن يطبق المرء على الواقع ما يتعلمه من كتاب، بصورة حرفية، هو أن يعرض نفسه للحمق أو للدمار. ولن يفكر الإنسان باستخدام Amadis of Gaul لفهم إسبانيا القرن السادس عشر (أو إسبانيا المعاصرة) بأكثر مما يفكر باستخدام الكتاب المقدس ليفهم، مثلاً، مجلس العموم <البريطاني> لكن من الواضح أن الناس قد حاولوا دائماً - وما يزالون يحاولون - أن يستخدموا النصوص بمثل هذه الطريقة الساذجة؛ ولو لم يكن هذا صحيحاً لما بقي كانديد ودون كيخوته اليوم يستهويان القراء كما يفعلان. ويبدو أن تفضيل حس السلطة الخطئية النابعة من النصوص على الحس بالضياع الذي ينتج من المواجهة المباشرة للإنساني، هو قصور إنساني مشترك. لكن، هل هذا القصور حاضر دائماً، أم أن ثمة ظروفاً، دون أخرى، تخلق احتمالات أقوى لطغيان الموقف النصي؟

يرجح الموقف النصي وضعان إثنان. الأول هو حين يواجه الإنسان عن كثب ما كان نائياً من قبل، وما هو مجهول نسبياً، ومهدد. وفي حالة كهذه يلجأ الإنسان لا الى ما يشبهه الجديد الطارئ في تجربته السابقة وحسب، بل الى ما كان قد قرأه عنه أيضاً. فكتب الرحلات وكتب دليل السائح هي أنماط نصوص تمتلك من "الطبيعية" ومن المنطقية في تأليفها

واستخدامها، ما يمتلكه أي كتاب يمكن أن يخطر ببال المرء، بالضبط نتيجة لهذا الميل الإنساني الى الارتكاس الى نص ما حين تهدد شكوك الارتحال في أرض غريبة طمأنينة الإنسان ورياسة جأشه. ويجد كثير من المسافرين أنفسهم يقولون، في وصف تجربة ما في بلد جديد، إنها لم تكن كما كانوا قد توقعوها أن تكون، قاصدين بذلك أنها لم تكن كما كان كتاب ما قد قال إنها ستكون. وطبيعي أن كثيراً من مؤلفي كتب الرحلات والأدلة السياحية يؤلفون كتبهم من أجل أن يقولوا إن بلداً ما هو كما يلي، أو، وذلك أفضل، إنه خصب الألوان متعددتها، أو غال، أو شيق، وهكذا. والمنطلق في كلتا الحالتين هو أن البشر، والأمكنة، والتجارب قابلة دائماً للوصف في كتاب، الى درجة أن الكتاب (أو النص) يكتسب سلطة أعظم، وقدرة على النفع أكبر حتى مما يمتلكه الواقع الفعلي الذي يصفه. إن العنصر الملهاتي (الكوميدي) في بحث فابريس دلّ دونغو عن معركة واترلو لا يكمن في أنه يخفق في العثور على المعركة، بقدر ما يكمن في كونه يبحث عنها بوصفها شيئاً أخبرته عنه النصوص.

أما الوضع الثاني الذي يرجّح الموقف النصي فهو امتلاك مظهر النجاح. فإذا قرأ المرء كتاباً يدّعي أن الأسود فتاكّة ثم واجه أسداً فتاكاً (وأنا أبسط الأمور، طبعاً)، فإن الاحتمال الأكبر هو أن المرء سيميل الى قراءة كتب أخرى لمؤلف هذا الكتاب، وسيصدقها. فإذا كان كتاب الأسود، علاوة على ذلك، يعطي المرء تعليمات عن كيفية التعامل مع أسد فتاك، ثم نجحت التعليمات نجاحاً كاملاً، فإن المؤلف لن يصدق الى حد بعيد وحسب، بل إنه سيجد نفسه مضطراً الى أن يجرب حظه في أنماط أخرى من الأداء الكتابي. ثمة، إذن، جدلية معقدة للتعزير والإمداد تتحدد بموجبها تجارب القراء، في الواقع، بما كانوا قرأوه من كتب، ثم يؤثر هذا، بدوره، على المؤلفين دافعاً إياهم الى تناول موضوعات محددة سلفاً بتجارب القراء. وهكذا فقد يؤدي كتاب عن طريقة التعامل مع الأسود الفتاكّة الى وضع سلسلة من الكتب في موضوعات مثل فتك الأسود، أصول الفتك، الخ.

وبصورة مماثلة، إذ يتركز محرق النص بشكل أضيق على الموضوع - لا الأسود الآن بل شدة فتكها - يمكن أن نتوقع أن تؤدي الوسائل التي يُنصح باتباعها للتعامل مع فتك الأسود الى زيادة فتكها وإجبارها على أن تكون فتاكة، ما دام ذلك هو حقيقتها، وهو، جوهرياً، ما نعرفه عنها أو الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعرفه عنها.

إن نصاً يزعم أنه يحتوي على معرفة تتعلق بواقع فعلي، وينبع من ظروف تشبه الظروف التي وصفتها الآن لا يمكن أن يرفض بسهولة ويُتجاهل. ذلك أن المعرفة الخابرة ستنسب إليه ويمكن أن تلتصق به سلطة الجامعيين، والمؤسسات، والحكومات، وتحيطه بهالة أعظم من الامتياز وسمو المقام مما تدعو اليه نجاحاته العملية. لكن ما هو أهم من ذلك هو أن نصوصاً كهذه يمكن أن تخلق لا المعرفة وحسب، بل ، كذلك، الواقع نفسه الذي يبدو أنها تصفه. وبمرور الزمن، فإن مثل هذه المعرفة وهذا الواقع ينتجان تراثاً، أو ما يسميه فوكو إنشاء، يكون وجوده أو ثقله المادي، لا الأصالة التي يتمتع بها مؤلف ما، مسؤولاً في الحقيقة عن النصوص التي تتبع منه. ومثل هذا النص يتألف من وحدات المعلومات السابقة الوجود التي أودعها فلوبير في منسق (كتالوج) الأفكار المتوارثة.

في ضوء ما سبق، أنظر الى نابليون ودوليسبس؛ لقد كان كل ما عرفاه، تقريباً نابعاً من كتب ألغت في تراث الاستشراق، ووُضعت في مكتبة عن الأفكار المتوارثة، وبالنسبة لهما، كان الشرق مثل الأسد الفتاك، شيئاً سيواجه ويُتعامل معه، الى حد ما، لأن النصوص جعلت ذلك الشرق ممكناً. وشرقٌ كهذا كان صامتاً، في متناول يد أوروبا لتحقيق مشروعات شبكت السكان الأصليين، لكنها لم تكن أبداً مسؤولية مباشرة أمامهم، وعاجزاً عن مقاومة المشروعات، والصور، أو حتى مجرد الأوصاف التي ابتُكرت له. وقد سميت، في ما سبق من هذا الفصل، هذه العلاقة بين الكتابة الغربية (وعقابيلها) وبين الصمت الشرقي نتيجةً وعلامةً لقوة الغرب الثقافية

العظيمة، ولإرادة القوة فيه بإزاء الشرق. غير أن ثمة جانباً آخر للقوة، جانباً يعتمد وجوده على ضغوط تراث الاستشراق وموقفه النصي من الشرق، وهذا الجانب يحيا حياته الخاصة، كما تفعل الكتب حول الأسود الفتاة الى أن يصبح بمقدور اثنين فقط من أصحاب المشروعات الذين بيّتوا خططاً للشرق - هو المنظور الذي يراهما مستمرين في عملهما عبر صمت الشرق الهلامي الدون أبعاد، بصورة رئيسية لأن إنشاء الاستشراق، فوق عجز الشرق المطلق عن أن يفعل شيئاً بإزائهما، منح نشاطهما المعنى والوضوح، والحقيقية. ووقّر لهما إنشاء الاستشراق، وما جعل هذا الإنشاء ممكناً - وهو ، في حالة نابليون، غرب تفوق قوته عسكرياً قوة الشرق بمراحل - شرقيين يمكن أن يُوصفوا في كتب مثل وصف مصر، وشرقاً يمكن أن يُقطع ويُخرق كما قطع دوليسبس السويس واخرقها. وفوق ذلك، فقد أعطاهما الاستشراق نجاحهما - على الأقل من وجهة نظرهما التي لم تكن لها علاقة إطلاقاً بوجهة نظر الشرقي. فالنجاح، بكلمات أخرى، كان فيه كل التبادل الإنساني الفعلي بين الشرقي والغربي >الذين يكمن في< عبارة القاضي "قلت لنفسي، قلبت" في المحاكمة من قبل المحلفين.

حين نبدأ بمعاينة الاستشراق بوصفه نمطاً من الإسقاط الغربي على الشرق وإرادة السيطرة عليه، فلن يواجهنا إلا عدد قليل من المفاجآت. ذلك أنه إذا كان صحيحاً أن مؤرخين مثل ميشليه، ورائكه، وتوكفيل، وبيركهاردت، يحكون سردهم "كقصة من نمط خاص" (87)، فإن الشيء نفسه يصدق على المسشرقين الذي حبكوا التاريخ الشرقي، والشخصية الشرقية، والمصير الشرقي لمئات من السنين. لقد أصبح المستشرقون، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، جماعة أكثر جدية، لأن آماذ الجغرافيا التخيلية والواقعية كانت، بهذا الوقت، قد تقلصت، إذ أن العلاقة الشرقية - الأوروبية كانت قد تحددت بتوسع أوروبي لا يُصد بحثاً عن الأسواق، والمصادر الطبيعية، والمستعمرات. وأخيراً، لأن الاستشراق كان

قد أنجز تقمصه وتحوله من إنشاء بحثي الى مؤسسة إمبريالية. والأدلة على هذا التقمص جلية حتى الآن فيما قلته عن نابليون، ودوليسبس، وبلفور، وكرومر. فمشروعات هؤلاء في الشرق يمكن أن تُفهم، على أكثر الأصعدة أولية، بصوفها جهود رجال ذوي رؤيا وعبقرية أو أبطال، بالمعنى الذي قصده كارلايل. وفي الحقيقة أن نابليون، ودوليسبس وبلفور وكرومر يبدون أكثر انتظاماً بكثير، وأقل خرقاً للعادة بكثير إذا استعدنا الى الذهن مخططي ديريبلو ودانتي وأضفنا إليهما محركاً حديثاً كفوّاً (مثل الامبراطورية الأوروبية في القرن التاسع عشر) وفئة إيجابية: ما دام المرء لا يستطيع، معرفياً أن يبتتر الشرق (كما قد يكون دير بيلو ودانتي قد أدركا)، فإن لدى المرء من الوسائل ما يمكنه من أسره، ومعالجته، ووصفه، وتحسينه، وتغييره بصورة جذرية.

ما أحاول أن أوله هنا هو أن الانتقال من مجرد الإدراك النصي، والصياغة والتحديد النصيين للشرق، الى وضع هذه الأشياء جميعاً موضع التنفيذ في الشرق، قد حدث فعلاً، وأن الاستشراق لعب دوراً بارزاً في ذلك الانتقال المنافي للعقل – إذا كان لي أن أستعمل اللفظة بدلالاتها الحرفية. ومن حيث عمله البحثي الخالص (بوصفه لا متحيزاً ومجرداً صعبة الفهم؛ ومع ذلك يمكن أن نتسامح بها فكرياً)، فإن الاستشراق قد حقق الكثير من الانجازات. فخلال عصره العظيم في القرن التاسع عشر أنتج باحثين؛ وزاد عدد اللغات التي تدرّس في الغرب، وكمية المخطوطات المحققة، والمترجمة، والمعلّق عليها؛ وفي كثير من الحالات، وفرّ الاستشراق للشرق طلاباً أوروبيين متعاطفين معه ذوي اهتمام أصيل بقضايا كالنحو السنسكريتي، والنقود الفينيقية، والشعر العربي. ومع ذلك – وهنا ينبغي أن نكون في منتهى الوضوح – فإن الاستشراق قد طغى على الشرق وأثقله. فمن حيث هو نظام من الأفكار حول الشرق، ارتقى الاستشراق دائماً من الجزئية الانسانية الخاصة الى العام المتجاوز للإنسان؛ وهكذا تنامت ملاحظة محددة حول شاعر عربي من شعراء القرن العاشر الى

سياسة تجاه (وحول) العقلية الشرقية في مصر، أو العراق، أو شبه الجزيرة العربية. وبشكل مماثل، اعتُبرت آية قرآنية ما أفضل الأدلة على طبيعة حواسية إسلامية لا يمكن اجتثاثها. وافترض الاستشراق شرقاً لا متغيراً، مختلفاً إطلاقاً عن الغرب (لأسباب تتغير من عهد الى عهد). وفي مرحلة ما بعد القرن الثامن عشر، لم يكن بمقدور الاستشراق أبداً أن ينقح نفسه ويبعيد النظر في طبيعته. وذلك كله يجعل من كرومر، وبلفور، من حيث هما مراقبان للشرق أو إداريان له، أمراً حتمياً.

إن وجود علاقة وثيقة بين السياسة والاستشراق أو، لنضع الأمر بشكل أكثر احتراساً، إن الاحتمال الكبير لامكانية استخدام الأفكار المستنبطة حول الشرق من الاستشراق لأغراض سياسية، هو حقيقة هامة، لكنها حقيقة حساسة جداً. فهي تثير أسئلة حول النزوع الطبيعي للبراءة أو الذنب، حول النقاء من التحيز في البحث العلمي أو تواطؤ التجمعات التي تمارس الضغوط في ميادين مثل دراسات السود ودراسات المرأة. وهي، بالضرورة، تستفز عوراً بالقلق في ضمير المرء حول التعميمات الثقافية، والعرقية، والتاريخية، وحول استخداماتها، وجدواها، ودرجة الموضوعية فيها، ونواياها الأساسية. وأكثر من أي شيء آخر، فإن الظروف السياسية والثقافية التي ازدهر فيها الاستشراق الغربي تلفت النظر الى المكان الوضيعة للشرق، أو الشرقي، من حيث هو موضوع للدراسة. وهل بإمكان أية علاقة أخرى غير علاقة السيد - العبد السياسية أن تنتج الشرق المشرقن الذي جسده ملامحه أنور عبد الملك تجسيداً كاملاً؟

أ- على صعيد موقع المشكلة، والاشكالية . . . [يعتبر الاستشراق الشرق والشرقيين "موضوعاً" للدراسة، موسوماً بآخية - بوصفه كل ما هو مختلف، سواء أكان ذلك "فاعلاً" أو "موضوعاً للفعل" - غير أنها آخية مكونة، ذات طبيعة جوهرائية خاملة. و "موضوع" الدراسة هذا سيكون، كما هي العادة، سلبياً، لا مشاركاً، موهوباً ذاتية

"تاريخية"، وفوق كل شيء، غير فاعل، غير مستقل الوجود، غير ذي سيادة بالنسبة لنفسه: والشرق الوحيد أو الشرقي الوحيد أو "الفاعل" الوحيد الذي يمكن أن يُعترف به هو، في الحد الأقصى، الكائن المغرّب المستلَب فلسفياً، أي شيء آخر غير ذاته بالنسبة لذاته، مמוّضع، مفهوم، محدد - ومفعول - من قبل الآخرين .

ب- على صعيد الموضوع المتخلل يتبنى [المستشرقون] تصوراً جوهرياً للبلدان والأمم والشعوب الشرقية موضع الدراسة، تصوراً يعبر عن نفسه عبر علم أنماط عرقي مميز . . . وسينتقل به بعد قليل الى العنصرية. وتبعاً للمستشرقين التقليديين، ينبغي لجوهر ما أن يوجد - ويكون أحياناً موصوفاً بوضوح بلغة ما ورائية (ميتافيزيقية) - وهو جوهر يشكل الأساس المشترك، غير القابل للتحول، لجميع الكائنات المدروسة؛ وهذا الجوهر هو، في آن واحد، "تاريخي"، لأنه يرجع الى فجـر التـاريخ، وجوهرياً كـ تاريخي، لأنه يجمد الكائن "موضوع" الدراسة داخل خصوصيته اللاتطورية وغير القابلة للتحول، بدلاً من تحديده، مثل جميع الكائنات، والدول، والأمم، والشعوب، والثقافات الأخرى - بوصفه نتاجاً أو حصيلة للقوى الفاعلة في مجال التطور التاريخي.

وهكذا يخرج المرء في النهاية بعلم أنماط - مبني على خصوصية حقيقية، لكنها معزولة عن التاريخ ومتصورة، نتيجة لذلك، باعتبارها خفية، لا تدرك، جوهريّة - مما يجعل "الموضوع"، المدروس كائناً آخر يكون الفاعل الدارس، في علاقته به، متسامياً فائقاً؛ وسيكون لدينا، بذلك، كائن إنساني صيني، وكائن عربي (ولم لا يكون لدينا أيضاً كائن مصري الخ)، وكائن أفريقي، - أما الإنسان - "الإنسان العادي" كما هو مفهوم - فهو الإنسان الأوروبي الذي ينتمي الى المرحلة التاريخية، أي الى تاريخ اليونان القديم. ويرى المرء الى أي مدى،

بدءاً من القرن الثامن عشر وإلى القرن العشرين، رافق تسلط الأقليات المالكة التي يكشف عنها النقاب ماركس وإنجلز، والتمركزية الإنسانية التي فككها فرويد، تمركزية أوروبية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، وبالأخص في العلوم ذات العلاقة المباشرة بالشعوب غير الأوروبية (88).د

ويرى عبد الملك أن الاستشراق ذو تاريخي قاده، في نظر "الشرقي" في الجزء الأخير من القرن العشرين، إلى الطريق المسدود الذي وصف أعلاه. دعنا الآن نرسم بإيجاز الخطوط العريضة لذلك التاريخ في تقدمه عبر القرن التاسع عشر مستجمعاً الثقل والقوة، و"سيطرة الأقليات المالكة" والتمركزية الإنسانية متحالفة مع التمركزية الأوروبية. منذ العقود الأخيرة للقرن الثامن عشر، ولقرن ونصف على الأقل، سيطرت بريطانيا وفرنسا على الاستشراق من حيث هو فرع من فروع المعرفة. وكانت الاكتشافات فقه اللغوية العظيمة في النحو المقارن التي قام بها جونز، وفرانز بوب، وجاكوب غريم، وآخرون مدينةً أصلاً لمخطوطات اجتلبت من الشرق إلى باريس ولندن. ومن دون استثناء تقريباً، بدأ كل مستشرق مهنته دارساً لفقه اللغة، وكانت الثورة فقد اللغوية التي انتجت بوب، وساسي، وبيرنوف وطلابهم علماءً مقارناً ومبنيّاً على مقدمة تقول إن اللغات تنتمي إلى عائلات، تعتبر الهندو - أوروبية والسامية مثلين عظيمين عليها. فقد كان للاستشراق منذ بدئه، إذن، خصيصتان عظيمتان:

- (1) وعي للذات علمي طارئ مبني على أهمية الشرق اللغوية لأوروبا،
- (2) ميل إلى التقسيم، والتفريع، وإعادة التقسيم، لموضوعه دون أن يغير أبداً نظره إلى الشرق بوصفه دائماً نفسه: شيئاً لا متغيراً، متجانساً، وشاذاً شذوذاً جذرياً.

ويوضح فردريك شليغل، الذي تعلم السنسكريتية في باريس، هاتين الخصيصتين معاً، فمع أنه حين طبع كتابه حول لغة الهند وحكمتها في عام

1808 كان عملياً، قد نبذ الاستشراق وتبرأ منه، فإنه كان ما يزال يرى أن بين السنسكريتية والفارسية من جهة واليونانية من جهة أخرى وشائج أكثر عمقاً مما بينها وبين اللغات السامية ، والصينية، والأميركية، و الأفريقية. وعلاوة على ذلك، فإن العائلة الهندو – أوروبية كانت فنياً بسيطة ومحققة للغرض بطريقة لم تكنها السامية مثلاً. ولم تزعج مثل هذه التجريدات شليغل، الذي حملت الأمم، والعروق، والعقول، والشعوب بالنسبة له، من حيث هي أشياء يمكن للمرء أن يتحدث عنها بحميمية انفعالية في المنظور المتزايد ضيقاً أبداً للاتجاه الى الشعبية الذي طوره أولاً هرذر – سحراً خاصاً طوال حياته.

ومع ذلك فإن شليغل لا يتحدث في أي موضع من عمله عن الشرق الحي المعاصر. وحين قال عام 1800 "الشرق هو حيث ينبغي أن نبحت عن أعلى رومانسية ممكنة" فقد قصد شرق ساكونتالا، وال زندا فيستا، وال يوبا نيشادا. أما الساميون الذين كانت لغاتهم إلصاقية، ولاجمالية، وآلية فقد كانوا ففي مرتبة أدنى، مختلفين ومتخلفين. وتمثلت محاضرات شليغل عن اللغة، والحياة، والتاريخ، والآداب بتميزات كهذه، قدمها دون أدنى درجة من درجات التبرير. فقد قال إن العبرية صُنعت من أجل التعبير النبوي والتأليه، أما المسلمون فقد تبناوا "إيماناً بألوهية فارغة ميتة، عقيدة وحدانية لا صفة لها إلا السلبية" (89).

وقد انتشر قدر كبير من التعصب العنصري الموجود في تهجمات شليغل على الساميين والشرقيين الآخرين "المنحطين" انتشاراً واسعاً عبر الثقافة الأوروبية. غير أنه لم يُجعل في أي موضع آخر – إلا أن يكون ذلك في القسم الأخير من القرن التاسع عشر في أوساط علماء الإنسان (الأنثروبولوجيين) وعلماء الفراسة الداروينيين – أساساً لمادة دراسة علمية كما جُعل في عل اللغة المقارن وفقه اللغة. فقد بدت اللغة والعرق موحدين وحدة لا تنقسم عراها، وكان الشرق "الجيد" دون استثناء مرحلة

كلاسيكية في مكان ما من هند ضاعت منذ زمن بعيد؛ اما الشرق "السيئ" فإنه استمر في آسيا المعاصرة وأجزاء من شمال أفريقيا، وبلاد الإسلام في كل مكان. وكان "الآريون" قد قصرُوا على أوروبا والشرق القديم، وسيطرت الأسطورة الآرية (كما أظهر ليون بولياكوف دون أن يلاحظ مرة واحدة مع ذلك، أن "الساميين" لم يكونوا اليهود فقط بل المسلمين أيضاً) (90) على علم الإنسان التاريخي والثقافي على حساب الشعوب الأقل مرتبة.

سيشمل النسب الفكري الرسمي للاستشراق، بالتأكيد، غوبينو، رينان، همبولدت، ستاينتال، بيرنوف، رموزا، بالمر، فايل، دوزي، وموير، لنذكر دون انتقاء، تقريباً، عدداً قليلاً من الأسماء المشهورة بدءاً من القرن التاسع عشر. وسيشمل هذا النسب أيضاً المقدرّة الانتشارية للجمعيات المتفكّهة: الجمعية الآسيوية، تأسست (1822)؛ الجمعية الآسيوية الملكية، (1823)؛ الجمعية الشرقية (1842)، وما إليها. غير أن هذا النسب قد يتجاهل، ضرورة، الإسهام العظيم للأدب التخيلي وأدب الرحلات، اللذين دعّما التمييز الذي أقامه المستشرقون بين مختلف الدوائر الجغرافية، والزمنية، والعرقية للشرق. غير أن مثل هذا التجاهل سيكون غير سليم، لأن هذا الأدب، بالنسبة للشرق الإسلامي، غنيّ غنيّ خاصاً وذو إسهام هام في بناء الإنشاء الاستشراقي. ويضم هذا النمط من الأدب أعمالاً لـ غوته، هوغو، لامارتين، شاتوبريان، كينغليك، نرفال، فلوبير، لين، سكوت، بايرون، فينيه، ديزرائيلي، جورج إليوت، وغوتيه. وفيما بعد، أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، يمكن أن نضيف داوتي، باريه، لوتي، تي.إي.لورنس، وفورستر. ويعمق جميع هؤلاء الكتاب خطوط تصور ديزرائيلي لـ "المبهم الآسيوي العظيم". ويكتسب هذا المشروع دعماً كبيراً لا من نبش الحضارات الشرقية الميتة (من قبل الحفرة الأوروبيين) في بلاد ما بين النهرين، ومصر، وسورية، وتركية وحسب، بل من عمليات المسح الجغرافي الرئيسية التي تمت عبر الشرق كله أيضاً.

مع نهاية القرن التاسع عشر، كانت هذه الإنجازات قد أعطيت دعماً مادياً عن طريق الاحتلال الأوروبي للمشرق الأدنى بأكمله (باستثناء أجزاء من الامبراطورية العثمانية، ابتلعت بعد عام 1918). ومرة أخرى، كانت القوتان الاستعماريّتان الرئيسيتان بريطانيا وفرنسا، رغم أن روسيا وألمانيا لعبتا بعض الدور كذلك (91). وكان الاستعمار في البدء يعني تمييز بل، بالفعل، خلق المصالح وتحديدها؛ المصالح التي قد تكون تجارية، أو دينية، أو ثقافية، أو متعلقة بالاتصالات. فقد شعرت بريطانيا، مثلاً، فيما يتعلق بالإسلام والبلدان الإسلامية أنها، بوصفها قوة مسيحية، ذات مصالح مشروعة تنبغي المحافظة عليها. وقد نما طهاز معقد لرعاية هذه المصالح. فبعد المنظمات المبكرة مثل "جمعية نشر المعرفة المسيحية" (1698) و "جمعية نشر الانجيل في المناطق الأجنبية" (1701)، تشكل جمعيات دعمها مثل "جمعية التبشير الانجيلية" (1804) و "الجمعية اللندنية لنشر المسيحية بين اليهود" (1808). وقد "شاركت هذه الرسائل بصورة صريحة في التوسع الأوروبي" (92). فإذا أضفت إليها الجمعيات التجارية، والجمعيات المتفكّهة، ومؤسسات الاستكشاف الجغرافية، ومؤسسات الترجمة، وغرس المدارس، والبعثات، والمكاتب القنصلية، والمصانع، والجاليات السكانية الأوروبية الواسعة، أحياناً، في الشرق، فإن مفهوم "المصلحة" يكتسب قدراً كبيراً من المعنى. ولقد أصبحت هذه المصالح تُحمى، فيما بعد، بحماسة شديدة وبنفقات عالية.

حتى الآن ما زالت الخطوط العريضة التي أرسمها إجمالية. فماذا عن التجارب والانفعالات النمطية التي تصحب تقدم الاستشراق في البحث والفتوحات السياسية التي دعمها الاستشراق كذلك؟ بدءاً، ثمة شعور بالخيبة لأن الشرق الحديث ليس على الإطلاق كما تصوره النصوص، وها هو ذا جيرار دونرفال يكتب الى تيوفيل غوتيه في نهاية عام 1843:

"لقد خسرت حتى الآن، مملكة بعد مملكة، وإقليماً بعد إقليم، نصف الكون الأكثر جمالاً، وعمما قريب لن أعرف مكاناً أستطيع أن أجد فيه ملاذاً لأحلامي؛ غير أن مصر هي المكان الذي آسف أعظم الأسف لكوني طردته خارج خيالي، الآن وقد أدخلتها بأسى نطاق ذاكرتي" (93).

هذا المقطع لمؤلف رحلة عبر الشرق عظيمة. ومرتبة نرفال موضوع شائع في الرومانسية (الحلم المخدول، كما يصفه البير بيغوان في كتابه العشق الرومانسي والحلم) وعند الرحالة في الشرق التوراتي، من شاتوبريان الى مارك توي. وكانت أي تجربة مباشرة للشرق اليومي تشكل تعليقاً، بمفارقة فكهة، على مثل تلك التمجيدات البطولية له التي نجدها في "نهضة محمد" لـ غوته، و "وداعاً للمضيعة العربية" لـ هوغو. إن استذكار الشرق الحديث يُنازع الخيال، ويُرجع المرء الى الخيال بوصفه مكاناً مفضلاً، بالنسبة لحساسية الأوروبي، على الشرق الحقيقي. وقد قال نرفال مرة لغوتيه إن زهرة اللوتس، بالنسبة لشخص ما لم ير الشرق أبداً، ما تزال زهرة اللوتس، أما بالنسبة لي فإنها لا تعدو أن تكون نوعاً من أنواع البصل. وأن يكتب المرء عن الشرق الحديث يعني إما أن يجلو المرء تعرية مزعجة لصور منتخبة من النصوص من سريتها وإبهامها، أو أن يحصر المرء نفسه بالشرق الذي تحدث عنه هوغو في استهلاله الأصلي لـ الشرقيون، أي الشرق بوصفه "صورة" أو "فكرة" تشكّلان رمزاً لما هو "نوع من الانشغال العام" (94).

وإذا كانت الخيبة الشخصية والانشغال العالم يمثلان أبعاد الحساسية الاستشراقية في البدء، فإنهما يؤديان الى عادات فكرية، وتصورات، ومشاعر أخرى مألوفة أكثر. فالعقل يتعلم كيف يفصل بين إدراك عام للشرق وتجربة محددة له؛ وكلا هذين الأمرين، بلغة ما، يسير في اتجاهه الخاص. ففي رواية سكوت الطلمسان (1825) ينازل سير كنيث (من وحدة الفهد الجاثم) مسلماً ويمنعه من التقدم في مكان ما من صحراء فلسطين؛

وحين يتبادل الصليبي وخصمه - وهو صلاح الدين مقنعاً - الحديث فيما بعد، يكتشف المسيحي أن عدوه المسلم ليس شخصاً سيئاً على الإطلاق، رغم كل شيء. وعلى ذلك فإنه يقول:

"لقد اعتقدت . . . أن عرقك الأعمى قد انحدر من سلالة الشرير الرحيم الذي ما كنتم لتستطيعوا دون عونته أن تحتفظا بأرض فلسطين المقدسة هذه في وجه هذا العدد من جنود الله الشجعان. وأنا لا أتحدث بهذه الطريقة عنك أنت بالذات، أيها المسلم، بل، بشكل عام، عن قومك ودينك؛ ومع ذلك، فالغريب في نظري ليس أنك تنحدر من سلالة الشرير، بل أنك أيضاً تفاخر بذلك" (95).

ذلك أن المسلم بالفعل يفاخر بأن نسب قومه متصل بإبليس، لوسيفر المسلمين. إلا أن ما هو عجيب فعلاً ليس التاريخانية الواهية التي يحول بها سكوت المنظر الى منظر "قروسطي"، جاعلاً المسيحي يهاجم المسلم دينياً بطريقة لم يكن أوروبيو القرن التاسع عشر ليسلكوها (مع أنهم، سيسلكونها)؛ بل التعالي الفارغ المتمثل في لعنة شعب بأكمله "بشكل عام" فيما يخفف وقع الجرم ببرود عبارة "أنا لا أقصدك أنت بالذات". لم يكن سكوت، على أي حال، اختصاصياً بالإسلام (مع أن إتش.إر.جب، الذي أطرى الطلسمان لنفاذ نظرته الى الإسلام والى صلاح الدين، كان، اختصاصياً به (96))، وكان يسمح لنفسه بقدر هائل من الحرية في وصف دور إبليس بتحويله الى بطل المؤمنين. ويحتمل أن يكون سكوت قد استقى معرفته من بايرون وبكفورد، غير أننا نكتفي هنا بملاحظة الى أي مدى كانت الطبيعة العامة المنسوبة للأشياء الشرقية قادرة على مقاومة كلا القوتين البلاغية والوجودية اللتين تملكهما الاستثناءات الواضحة. إن الأمر ليبدو، من جهة أولى، كما لو أن ثمة برميلاً اسمه "الشقي" تطرح فيه دون تفكير جميع آراء الغرب السلطوية، اللامنسوية، والتقليدية حول الشرق، بينما يستطيع المرء، من جهة أخرى، وبشكل يخلص لتراث فن

القصاصين القائم على الحادثة المسلية، أن يصف رغم ذلك تجارب مع الشرق أو فيه ليس لها إلا علاقة عابرة بالبرميل الذي يؤدي الغرض بشكل عام. ثم أن بنية نثر سكوت ذاتها لا تجلو تشابكاً للأميرين أعمق من ذلك بكثير. ذلك أن الفصل العامة تقدم بصورة مسبقة للمثل المحدد مجالاً محدوداً ليتحرك خلاله: فمهما بلغ الاستثناء المحدد من عمق، ومهما كان الشرقي الفرد قادراً على تجاوز السياجات الموضوعية حوله، فإنه، أولاً وقبل كل شيء، شرقي، وثانياً إنسان، وهو، أخيراً ومن جديد، شرقي كذلك.

وبمقدور فصل عامة الى هذه الدرجة مثل "شرقي" أن تكتسب تنويعات شيقة بالفعل. لقد تجلّت حماسة دزرائيلي للشرقي للمرة الأولى خلال رحلته الى المشرق عام 1831. وقد كتب في القاهرة: "إن عيني وعقلي ما تزال تتوجع بجلال وفخامة ليس بينهما وبين ما يروق لنا نحن إلا أقل درجات الانسجام" (97). وقد ألهمه الجلال العام والشبوب العاطفي حساً متسامياً بالأشياء وصبراً ضئيلاً على الواقع الفعلي. وتغرق روايته تانكرد بعمق في العموميات العرقية والجغرافية؛ فكل شيء يعود الى العرق، الى حالات صيدونية*، الى درجة أن الخلاص لا يمكن أن يوجد إلا في الشرق وبين أجناسه. فهناك، مثلاً على ذلك، يتسامر الدروز، والمسيحيون، والمسلمون، واليهود بسهولة لأن العرب – ينبر قائل ببراعة – هم ببساطة يهود يركبون الجياد، والجميع في أعماقهم شرقيون. والانسجام يقام بين الفصلات العامة، لا بين الفصلات وما تحتويه. فالشرقي يعيش في الشرق، وهو يعيش حياة ذات سهولة شرقية، في حالة من الاستبداد الشرقي والحواسية الشرقية، مشبعاً بشعور من القدريّة الشرقية، وكان بمقدور كتاب يختلف أحدهم عن الآخر اختلاف ماركس، ودزرائيلي، وبيرتن، ونرفال أن يتبادلوا نقاشاً مسهباً فيما بينهم، مثلاً، مستخدمين جميع هذه التعميمات دون تمحيص ومتحدثين، رغم ذلك، بوضوح.

ويرافق شعور الخيبة والنظرة المعجمة - كي لا أقول الانفصامية (الشيذوفرنية) - الى الشرق، عادة، خصلة شاذة أخرى. فالشرق، لأنه حوّل الى شيء عام، يمكن أن يجعل بأكمله وسيلة إيضاح لشكك خاص من أشكال السلوكية. فمع أن الشرقي الفرد لا يستطيع أن يخلخل، أو ينفذ عنه، الفصلات العامة التي تمنح غرابته شيئاً من المعنى، فإن هذه الغرابة مع ذلك يمكن أن تكون ممتعة لذاتها وبذاتها. ها هو ذا فلوبيير، مثلاً، يصف معجبة الشرق:

"من أجل تسلية الجمهور، أخذ مهرج محمد علي امرأة في أحد أسواق القاهرة ذات يوم، ومددها على دكة أحد الدكاكين وضاجعها علناً بينما كان صاحب الدكان يدخل غليونيه بهدوء. وعلى الطريق من القاهرة الى شبرا، منذ فترة وجيزة، ترك شاب قرداً كبيراً يلوطه علناً - كما في القصة أعلاه - ليخلق انطباعاً جيداً عن نفسه ويضحك الناس.

وقد توفي ناسك منذ فترة - أبله - كان قد اعتبر لزمن طويل قديساً اختاره الله؛ لقد جاءت اليه جميع النساء المسلمات يحلبن عضوه - وأخيراً مات إعياء - فمذ الصباح حتى المساء كان الأمر خضاً لا ينقطع

ماذا تقول في الحقيقة التالية: منذ زمن اعتاد صوفي أن يسير في شوارع القاهرة عارياً مطلقاً فيما عدا طاقة على رأسه وأخرى على عضوه، ومن أجل أن يبول كان يرفع طاقة العضو، فتركض النساء العاقرات اللواتي أردن الانجاب اليه، ويضعن أنفسهن تحت قوس بوله، ويدلكن أنفسهن به" (98).

يعترف فلوبيير صراحة أن هذا كله شناعة من نمط خاص. "الفعل الملهاتي القديم كله" (الذي قصد به فلوبيير التقاليد المعروفة جيداً لـ "العبد المجلود تاجر الرقيق اللفظ التاجر اللص") يكتسب معنى جديداً "طرياً أصيلاً وساحراً" في الشرق. وهذا المعنى لا يمكن أن يعاد

خلقه؛ ولا يمكن أن يتمتع به إلا في لحظة الحدث ومكانه، كما لا تمكن "استعادته" إلا بصورة تقريبية جداً. فالشرق يُشاهد، لأن سلوكه الذي يقترب من البذاءة المسيئة (دون أن يصلها بالضبط) يصدر عن مخزون من الشذوذ اللانهائي؛ والأوروبي الذي تطوف حساسيته في الشرق، هو مشاهد لا ينشك أبداً أو يتورط، حيادي دائماً، وعلى استعداد دائم لمثلة جديدة مما يسميه وصف مصر "التلذذ الغريب".

ويصبح الشرق هكذا معرضة حية للشذوذ. ثم تصبح هذه المعرضة، بشكل منطقي تماماً، موضوعاً خاصاً للنصوص. وهكذا تكتمل الدائرة؛ من كونه انكشف عن شيء لا تُعد النصوص الإنسان له، يمكن للشرق أن يعود شيئاً يكتب المرء عنه بطريقة انضباطية. ويمكن لأجنبيته أن تُترجم، ولمعانيه أن تُحل ألغازها ورموزها، ولعدائيتها أن تُروض؛ ورغم ذلك فإن العمومية المنسوبة الى الشرق، والخيبة التي يشعر بها المرء بعد مواجهته له، والشذوذية التي لا قرار لها. والتي يبيدها، كلها يعاد توزيعها فيما يقال أو يكتب عنه. لقد كان الاسلام، مثلاً، شرقياً نمطياً في نظر مستشريقي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين. فقد قال كارل بكر إنه رغم أن "الاسلام" (لاحظ الصفة التعميمية الهائلة) ورث التراث الهيليني فإنه لم يكن قادراً على أن يفهم أو يستخدم التراث اليوناني الإنساني. وعلاوة؛ فمن أجل أن يفهم المرء الإسلام كان عليه قبل كل شيء آخر أن يعاينه لا بوصفه ديناً "أصيلاً"، بل بوصفه شيئاً من محاولة شرقية فاشلة لاستخدام الفلسفة اليونانية في غياب للالهام الخلاق الذي نجده في أوروبا عصر النهضة (99). وكان الاسلام، فر عرف لويس ماسينيون، الذي قد يكون أعظم المستشرقين الفرنسيين شهرة وتأثيراً، رفضاً منتظماً للتجسد المسيحي، وكان بطل الإسلام الأعظم لا محمد أو ابن رشد بل الحلاج، القديس المسلم الذي صلبه المسلمون السنيون لجراته على شخصنة الإسلام (100). وكان ما أسقطه بكر وماسينيون من دراستهما صراحة، هو، شذوذية الشرق التي عادا فاعترفا بها دون قصد بمحاولتهما

الجاهدة لمنحها انتظاماً ضمن معطيات غريبة. لقد قُذِفَ محمد خارجاً، ومُنِحَ العلاج مكانة بارزة لأنه اعتبر نفسه شخصية كشخصية المسيح.

وبما هو حكم على الشرق، لا يقف المستشرق الحديث، كما يعتقد هو، بل حتى كما يقول، بعيداً عن وقفة موضوعية. فتجرّده الإنساني – وعلامته فقدان التعاطف المموّه بالمعرفة المهنية – مثقل بكل المواقف المحافظة، والمنظورات المحافظة، وأحوال الاستشراق التي ما فتئت أصفها. وشرقه ليس الشرق كما هو، بل الشرق كما شُرِفَ. وثمة قوس متصل دون انكسار من المعرفة والقوة يربط رجل الدولة الغربي أو الأوروبي بالمستشرق الغربي؛ وبشكل هذا القوس حافة المسرح الذي يحتوي الشرق. ومع نهاية الحرب العالمية الأولى شكلت كل من أفريقيا والشرق مجالاً متميزاً للغرب أكثر مما شكلت استثارة فكرية له. وقد تطابق مجال الاستشراق بدقة مع مجال الامبراطورية، وكانت هذه التوحيدية المطلقة بين الاثنين ما أثار الأزمة الوحيدة في تاريخ التفكير الغربي بالشرق والتعامل معه. وهي أزمة ما تزال مستمرة.

وبدءاً من العشرينات، ومن أحد طرفي العالم الثالث الى طرفه الآخر، كانت الاستجابة للامبراطورية والامبريالية استجابة جدلية (ديالكتيكية). ومع انعقاد مؤتمر باندونغ عام 1955 كان الشرق بأكمله قد حصل على استقلاله السياسي عن الامبراطوريات الغربية وبدأ يجابه تجسيدا آخر للقوى الامبريالية متمثلاً في الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي. ووجد الاستشراق نفسه الآن عاجزاً عن تميز "شرقه" في العالم الثالث الجديد، ويواجه شرقاً جديداً ومسلحاً سياسياً. وانفتح أمام الاستشراق بديلان الأول هو الاستمرار كما لو أن شيئاً لم يحدث؛ والثاني هو أقلمة الطرق القديمة لتلائم <الشرق> الجديد. غير أن الجديد نفسه بالنسبة للمستشرق الذي يؤمن بأن الشرق لا يتغير أبداً – هو القديم وقد خانه الشرقيون الجدد الذين أساءوا الفهم؛ (ونسبح لأنفسنا باستخدام

المصطلح الدخيل "الشرقيون"). أما البديل الثالث التنقيحي، وهو التخلص من الاستشراق دفعة واحدة، فلم يؤخذ بعين الاعتبار إلا من قبل فئة قليلة جداً.

ويرى عبد الملك أن أحد مؤشرات الأزمة لم يكن ببساطة أن "حركات التحرير الوطنية" في الشرق "الذي كان مستعمراً" قد عصفت بتصورات المستشرقين عن شعوب محكومة سلبية، قدرية وبددتها، بل كان ثمة، إضافة الى ذلك، حقيقة أن المختصين، والجمهور الواسع، أصبحوا على وعي للمسافة الزمنية الفاصلة لا بين علم الاستشراق والمادة موضوع الدراسة فحسب، بل كذلك - وكان هذا العامل حاسماً - بين التصورات، والمناهج، وأدوات العمل في العلوم الإنسانية والاجتماعية وتلك التي استخدمها المستشرقون" (101). فقد اعتبر المستشرقون - من رينان الى غولد تسيهر، الى ماكدونالد الى فون غرونباوم، وجب، وبرنارد لويس - الاسلام مثلاً، "تركيباً ثقافياً موحداً" (والعبارة لـ بي.أم.هولت) يمكن أن يدرس في معزل عن الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للشعوب الاسلامية. وفي عرف الاستشراق، كان الاسلام معنى يمكن أن يوجد، إذا كان للمرء أن يبحث عن صياغته الأكثر دقة وجلاء، في رسالة رينان الأولى، فمن أجل أن يفهم الاسلام فهماً أفضل، ينبغي أن يُقلص الى "الخيمة والقبيلة". أما تأثير الاستعمار، وظروف الحياة اليومية، والتطور التاريخي فإنها جميعاً كانت بالنسبة للمستشرقين كالذباب بالنسبة لصبية عابثين، شيئاً يُقتل أو يُتجاهل - من أجل رياضتهم، ولا يؤخذ مرة واحدة بعين الاعتبار بصورة جدية تكفي لجعل الاسلام الجوهري معقداً.

وتوضح حياة إتش.أي.آر.جب. وعمله كمستشرق، في ذاتها، المتناولين البديلين اللذين استجاب بهما الاستشراق للشرق الحديث. لقد ألقى جب عام 1945 "سلسلة محاضرات هاسكل" في جامعة شيكاغو. ولم يكن العالم الذي قدّم مسحاً له هو العالم الذي عرفه بلفور وكرومر قبل الحرب العالمية الأولى، فقد كان عدد من الثورات، وحربان عالميتان، وتغيرات

اقتصادية وسياسية لا تحصى قد جعلت الواقع السائد في 1945 واقعاً جديداً جدة لا يخطئها الإدراك ، بل جدة زلزالية. ورغم ذلك نجد جب يستهل محاضراته التي سماها الاتجاهات الحديثة في الإسلام كما يلي:

"يجابه دارس الحضارة العربية باستمرار التضاد العجيب بين قوة الخيال التي تتجلى، على سبيل المثال، في فروع معينة من الأدب العربي وبين الحرفية، والحذقة، اللتين تتجلیان في التفكير والعرض حتى حين يكونان مخصصين لهذه النتاجات ذاتها. صحيح أنه وجد بين الشعوب الإسلامية فلاسفة عظماء، وأن بعضهم كانوا عرباً، غير أنهم كانوا استثناءات نادرة. فالعقل العربي سواء في علاقته بالعالم الخارجي، أو في علاقته بالعمليات الفكرية، يعجز عن أن يطرح شعوره الجارف الحاد بانفصالية الأحداث المحسوسة وفرديتها، وهذا بالذات، فيما أعتقد، أحد العوامل الرئيسية التي تكمن وراء ظاهرة "فقدان الحس بالقانون" التي اعتبرها الأستاذ ماكدونالد فرقاً مميزاً في الشرقي وهذا هو أيضاً ما يوضح – ما يجد الطالب الغربي صعوبة كبيرة في فهمه [الى أن يوضحه له المستشرق] – نفور المسلمين من العمليات الفكرية للعقلانية فرفض أساليب التفكير العقلانية والأخلاقية النفعية التي لا تنفصل عن هذه الأساليب، له جذوره، لذلك، لا في ما يسمى "تعموية" رجال الفقه المسلمين بل في نوية الخيال العربي وتفرديته" (102).

هذا استشرق صاف، طبعاً، لكن حتى إذا اعترف المرء بالمعرفة الفائقة للإسلام من حيث مؤسسة، التي تميز ما تبقى من الكتاب، فإن تحيز جب التدشيني يظل عقبة كأداء في وجهه كل من يحاول أن يفهم الإسلام الحديث. ما معنى كلمة "الفرق" >في الجملة الأخيرة، من المقطع الأول المقتبس من جب< وقد سقط حرف الجر "عن" من البال سقوطاً كلياً. ألا يطلب منا هنا من جديد أن نمحص المسلم الشرقي وكأن عالمه، على خلاف عالمنا – "مفترقاً" عنه – لم يخط أبداً خارج القرن السابع؟ أما فيما

يخص الاسلام الحديث نفسه، فلماذا ينبغي أن يواجه بكل هذه العدائية الجارفة التي يحملها جب، رغم كل تعقيدات فهمه الجليل له خارج هذا السياق؟ وإذا كان في الاسلام خلل منذ البدء بحكم عاهاته الدائمة، فإن المستشرق سيجد نفسه يعارض أية محاولة إسلامية لاصلاح الإسلام، لأن الاصلاح، في عرفه، خيانة للاسلام. هذه هي بالضبط منظومة جب. وكيف للشرقي أن ينسل خارج هذه الأصفاذ الى العالم الحديث إلا بأن يردد مع الأحقق في الملك لير: "سوف يأمرؤن بجلدي لأنني أقول الحق؛ وسوف تأمر أنت بجلدي لأنني أكذب؛ وأحياناً أجلد لأنني احتفظ بسلامي".

بعد ثمانية عشر عاماً، واجه جب جمهوراً من مواطنيه الانجليز، غير أنه الآن كان يتحدث بوصفه مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط في هارفرد. وكان موضوعه "الدراسات الاقليمية: إعادة تقويم" حيث وافق، من ضمن مسلمات عرضية أخرى، على "أن الشرق من الأهمية بحيث أنه لا ينبغي أن يترك للمستشرقين". وكان المتناول الجديد، أو البديل المتاح للمستشرقين، يذاع الآن، بالضبط كما كان الاتجاهات الحديثة نموذج المتناول الأول أن التقليدي. وكانت صيغة جب في "الدراسات الاقليمية: إعادة تقويم" حسنة النيات من وجهة نظر تخص الخبراء الغربيين بالشرق الذين كانت وظيفتهم هي إعداد الطلاب لمهن "في الحياة العامة وفي عالم الأعمال". ما نحتاجه الآن، قال جب، هو المستشرق التقليدي مضافاً اليه عالم اجتماع جيد ويعملان معاً؛ وفيهم بينهم اسيقوم الاثنان بدراسات "مشتركة الميادين" <عبر الميادين>. مع ذلك، فإن المستشرق التقليدي لن يطبق على الشرق معلومات تقادم بها العهد وأبطلها الزمن؛ بل سيكون لمعرفته المتخصصة دور أن تذكر زملاءه المستجدين، ضئيلي الخبرة، بالدراسات الاقليمية بأن "تطبيق علم النفس وآلية عمل المؤسسات السياسية الغربية على المواقف الآسيوية أو العربية عمل ينتمي كلية الى عالم والت ديزني" (103).

يعني هذا المفهوم، على صعيد عملي، أنه حين يجاهد الشرقيون ضد الاحتلال الاستعماري، فإن عليك أن تقول (لتجنب خطر اقتراف عمل ديزنوي) إن الشرقيين لم يفهموا أبداً معنى حكم الذات بالطريقة التي نفهمه بها "نحن". وحين يقاوم بعض الشرقيين التمييز العنصري، بينما يمارسه الآخرون، تقول "إنهم جميعاً في الأعماق، شرقيون"، وتكون المصالح الطبقية، والظروف السياسية، والعوامل الاقتصادية كلها دون علاقة بالموضوع إطلاقاً. أو تقول، مع برنارد لويس، إنه إذا قاوم العرب الفلسطينيون الاستيطان الاسرائيلي واحتلال إسرائيل لأراضيهم، فإن ذلك لا يمثل إلا "عودة الإسلام" أو، كما حددها مستشرق معاصر ذائع الصيت، مقاومة إسلامية لشعوب لا إسلامية، (104)، وهو مبدأ إسلامي أسس في القرن السابع. فالتاريخ، والسياسة، والاقتصاد جميعها لا تهم: الإسلام هو الإسلام، والشرق هو الشرق، ونرجو أن تعود بأفكارك كلها حول جناح يساري وآخر يميني، وحول الثورات، والتغير إلى حيث تنتمي، في عالم والت ديزني.

وإذا كانت هذه الجمل الاجمالية، والادعاءات والرفض لم تبدُ مألوفة للمؤرخين، وعلماء الاجتماع، والاقتصاديين والانسانيين في أي حقل آخر من حقول الدراسة عدا الاستشراق، فإن السبب واضح وضوحاً تاماً. ذلك أن الاستشراق، مثل موضوع دراسته المتوهم، لم يسمح للأفكار بانتهاك طمأنينته العميقة الساجية. غير أن المستشرقين المحدثين - أو الخبراء الاقليميين، لنعطيههم لقبهم الجديد - لم يتشربوا بسلبية في دوائر اللغات، بل إنهم، على العكس من ذلك تماماً، أفادوا من نصيحة جب؛ ويستحيل اليوم تمييز معظمهم عن "الخبراء" و "المستشارين" الآخرين في ما سماه هارلد لاسول "علوم رسم السياسة" (105). وهكذا أدركت بسرعة الامكانيات العسكرية، وإمكانيات الأمن القومي التي يوفرها التحالف بين المختص في "تحليل الشخصية القومية" وبين الخبير في المؤسسات الاسلامية، لمصلحة الذات إن لم يكن لشيء آخر. ذلك أن

"الغرب" بعد كل حساب، واجه بعد الحرب العالمية الثانية عدواً سلطوياً ذكياً جمع لنفسه الحلفاء بين الأمم الشرقية الساذجة (الافريقية، الاسيوية، النامية). فهل هناك من طريقة أفضل للالتفاف على هذا العدو من التصرف بما يرضي عقل الشرقي اللامنطقي بطرق لا يمكن إلا للمستشرق أن يبتكرها؟ وهكذا برزت خدعة مدهشة الالتقان مثل أسلوب العصا والجزرة، والتحالف من أجل التقدم، وسياتو، وما إليها، التي قامت جميعاً على "المعرفة" التقليدية وقد أعيد تجهيزها بأدوات جديدة أكثر قدرة على التحكم بموضوعها المفروض وتوجيهه كما تشاء.

وهكذا، فبينما يجتاح الغليان الثوري الشرق المسلم، يذكرنا علماء الاجتماع بأن العرب مدمنون على "الوظيفة الشفوية" (106)، بينما يلاحظ الاقتصاديون - وهم مستشرقون أعيد تصنيعهم - بأنه لا رأس المالية ولا الاشتراكية تصلح، بالنسبة للاسلام الحديث، عنواناً ملائماً (107). وإذا اجتاحت الشعوب ضد الاستعمار العالم الشرقي بأكمله بل، في واقع الأمر، يوحد هذا العالم، فإن المستشرق يلعن ذلك كله، لا بوصفه إزعاجاً فارغاً فقط، بل بوصفه إهانة للديمقراطيات الغربية. وفيما تواجه العالم قضايا حاسمة ذات أهمية عامة بالغة - قضايا تتعلق بالدمار النووي، وبالمصادر النادرة ندرة تنذر بالكارثة، وبالمطالب الانسانية التي لم يسبق لها مثيل بالمساواة، والعدالة، والتكافؤ الاقتصادي - فإن الصورة الكاريكاتورية للشرق تُستغل من قبل سياسيين يستقون زادهم العقائدي (الأيديولوجي) لا من الاختصاصيين (التكنوقراطيين) نصف المتعلمين وحسب، بل من المستشرق الفائق العلم كذلك. ويحذر خبراء العالم الخرافيون في وزارة الخارجية الأميركية من مخططات العرب للاستيلاء على العالم. ويوصف الصينيون الغادرون، والهنود نصف العراة، والمسلمون السلبيون بأنهم حداث ستنهش عطايانا، ويلعنون حين "نخسرهم" للشيعوية، أو لغرائزهم الشرقية الدنيئة: والفرق بين الأمرين يكاد يكون غير ذي بال.

تطغى هذه الآراء المعاصرة للمستشرقين على الصحافة والعقل الشعبي. فالعرب، مثلاً، يُتصورون راكبي جمال، إرهابيين، معقوفي - الأنوف، شهوانيين شرهين تمثل ثروتهم غير المستحقة إهانة للحضارة الحقيقية. وثمة، دائماً، افتراض متربص بأن المستهلك الغربي، رغم كونه ينتمي الى أقلية عددية، ذو حق شرعي إما في امتلاك معظم الموارد الطبيعية في العالم، أو في استهلاكها (أو في كليهما). لماذا؟ لأنه، بخلاف الشرقي، إنسان حق. وليس ثمة مثل أفضل اليوم على ما أسماه أنور عبد الملك "تسلط الأقليات المالكة" والتمركزية الإنسانية متحالفة مع التمركية الأوروبية، من الحالة التالية: إن غربياً أبيض ينتمي الى الطبقة الوسطى يؤمن بأنه امتياز طبيعي له لا أن يدير شؤون العالم غير الأبيض وحسب، بل أن يمتلكه كذلك، لمجرد أن العالم الأخير، تحديداً، ليس بالضبط إنسانياً تماماً بقدر ما "نحن" كذلك. ليس ثمة مثل أصفى من ذلك على الفكر المفرغ من الإنسانية.

وبمعنى ما، فإن قصور الاستشراق ومحدوديته هما، كما قلت سابقاً، القصور والمحدودية اللان يأتیان نتيجة طبيعية لتجاهل ثقافة أخرى أو شعب آخر أو إقليم جغرافي آخر، وتحويلها الى جوهر خالص، وتعريضها من إنسانيتها. لكن الاستشراق خطأ خطوة أبعد في هذا الاتجاه؛ فهو يعاين الشرق بوصفه شيئاً وجوده معروض دائماً للغرب، وبوصفه أيضاً شيئاً بقي ثابتاً في الزمان والمكان، من أجل الغرب. لقد كانت نجاحات الاستشراق الوصفية والنصية من الضخامة والتأثير بحيث أن مراحل كاملة من تاريخ الشرق الثقافي، والسياسي، والاجتماعي تعتبر الآن مجرد استجابات للغرب؛ فالغرب هو المشاهد، والحكم، والمخلفون لكل وجه من أوجه سلوك الشرق. ومع ذلك فإذا كان التاريخ خلال القرن العشرين قد أثار تغييراً داخلياً في الشرق، ومن أجله، فإن المستشرق يصاب بالذهول: فهو يعجز عن إدراك أنه، الى حد ما:

"قد تلقن قادة الشرق الجدد، ومفكره، وصانعو سياساته دروساً كثيرة من معاناة أسلافهم. وقد ساعدتهم التحولات البنيوية والمؤسسات التي أنجزت في المرحلة الفاصلة، كما ساعدتهم حقيقة كونهم الى حد بعيد يملكون قدراً أكبر من الرحية لصياغة مستقبل بلدانهم. ثم إنهم أيضاً أعمق ثقة، وربما كانوا هجوميين بعض الشيء. ولم يعد مفروضاً عليهم أن يؤدوا عملهم آملين أن يحظوا باستحسان محلفي الغرب اللامرئيين. فحوراهم ليس مع الغرب، بل مع أبناء أوطانهم" (108).

والمشرق، إضافة الى ذلك، يفترض أن ما لم تقم نصوصه بإعداده لمواجهة هو نتيجة ترتبت إما على التحريض الخارجي في الشرق أو على غياب الشرق الضال. وليس باستطاعة أي من النصوص الاستشرافية الكثيرة عن الاسلام، بما في ذلك ذروة هذه النصوص، تاريخ كمبردج للاسلام، أن يُعد قارئه لما حدث بعد 1948 في مصر وفلسطين، والعراق وسوريا ولبنان، أو في اليمنين <الشمالي والجنوبي> وحين تعجز الصيغ الاعتقادية الجامدة حول الاسلام عن أن تؤدي الغرض، حتى بالنسبة لأكثر المستشرقين البانغلوسيين <تفاؤلاً>، فثمة لجوء الى الصيغ الباهرة لعلم اجتماع مشرقن، والى تجريدات يسهل تسويقها: مثل النخبة، والاستقرار السياسي، والتحديث، وتطور المؤسسات، وجميعها موسوم بالعلامة المميزة لحكمة الاستشراق. وخلال هذا الوقت كله، فإن هوة متنامية، تزداد خطورتها باستمرار، تظل تفصل الشرق عن الغرب.

والأزمة الحاضرة تزيد التفاوت بين النصوص والواقع احتدامية. ومع ذلك، فإنني في هذه الدراسة أيضاً للاستشراق أود لا أن أكشف مصادر وجهات نظر الاستشراق وحسب، بل أن أتأمل في أهميته أيضاً. ذلك أن المفكر المعاصر يشعر بحق أن إهماله لجزء من العالم يفرض نفسه الآن عليه بشكل ظاهر، هو تجنب للواقع؛ وكثيراً ما حصر الانسانيون انتباههم في موضوعات للبحث مجزأة الى كوى، ولم يراقبوا، كما أنهم لم يتعلموا من ،

ميادين دراسة كالاستشراق كان طموحها الذي لا يني طموحاً للسيطرة على عالم بأكمله، لا على جزء سهل التحديد منه مثل مؤلف معين أو مجموعة معينة من النصوص. على أي حال، فالاستشراق، جنباً الى جنب مع أعطية الأمان الجامعية من مثل "التاريخ"، و "الأدب" أو "الانسانيات"، ورغم تطلعاته البعيدة، الاستشراق منشبك في ظروف دنيوية، تاريخية، حاول أن يخفيها وراء ما كان غالباً سمة علموية Scientism جوفاء واستهواء بالعقلانية. والمفكر المعاصر يستطيع أن يتعلم من الاستشراق، من جهة أولى، كيف يكون له إما أن يحصر أو يوسع، بشكل واقعي، مجال ما يدعيه ميدان دراسته لنفسه، ومن جهة أخرى، كيف يرى الأرضية الانسانية (التي سماها بيتس "دكان القلب المؤلف من خرق وعظام بالية مقرفة") التي تبدأ فيها، وتنمو، وتزدهر، وتنحط، النصوص، والرؤى، والمناهج، وفروع المعرفة. وأن يمحص المرء الاستشراق هو أيضاً أن يقترح سبلاً فكرية لمعالجة المشكلات المنهجية التي جاء بها التاريخ، على سبيل المثال، في مادة دراسته: الشرق. لكننا قبل ذلك ينبغي أن نرى في نهاية الأمر القيم الانسانية التي بترها الاستشراق بطبيعة مجاله، وتجاريه، وبناه.



مكتبة ديوان العرب تقدم لكم

الاستشراق الفصل الثاني للبروفيسور إدوارد سعيد

البنى الاستشراقية
 وإعادة خلق البنى

"حين زوّج نقيب الأشراف، السيد عمر، إحدى بناته . . . منذ خمسة وأربعين عاماً تقريباً، مشى أمام الموكب شاب كان قد أحدث ثقباً في بطنه، وسحب قسماً كبيراً من أمعائه، وحمله أمامه على صينية فضة. وبعد انتهاء الحفل، أعاده الى موضعه؛ وبقي في الفراش أياماً قبل أن يشفى من آثار هذا العمل الأحمق المقرف".

إدوارد وليم لين
"مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم"

"في حالة سقوط هذه الامبراطورية، إما نتيجة لثورة في القسطنطينية أو للتفكك المستمر، فإن كلاً من القوى الأوروبية ستأخذ، كمحمية لها، الجزء من الامبراطورية الذي تخصصه لها قرارات المؤتمر؛ فإن تكون هذه المحميات محددة تبعاً للجوار، وحماية الحدود، والتقارب في الديانة، والعادات والمصالح . . . هو مما يزيد سلطة القوى الأوروبية ثباتاً. وهذا النمط من السيادة المحدد على هذا النحو والذي يعتبر حقاً أوروبياً يتمثل أساساً في حق احتلال جزء من الأرض أو من السواحل لتأسيس إما مدن حرة أو جاليات أوروبية أو موانئ ومكاتب تجارية . . . والدولة الأوروبية لا تمارس على محميتها سوى وصاية عسكرية وحضارية، فهي تضمن لها بقاءها وعناصر قوميتها، وذلك تحت راية قومية أقوى . . .".

ألفونس دو لامارتين "رحلة في الشرق"

حدود أعيد رسمها،
قضايا أعيد تحديدها،
والدين المعلمن

توفي غوستان فلووير عام 1880 دون أن ينهي بوفار وبيكوشيه، روايته
الملهاتية الموسوعية عن انحلال المعرفة وتفاهة الجهد الانساني. ومع
ذلك فإن الخطوط الأساسية لرؤياه جلية، ومدعمة بجلاء بالتفاصيل الوفيرة
لروايته. فالكاتبان الإداريان ينتميان الى الطبقة البورجوازية، وهما يتقاعدان
من المدينة ليقضيا حياتهما على إقطاعية ريفية يفعلان ما يطيب لهما،
(سنفعل كل ما يرضينا)، إذ أن أحدهما يرث، بصورة غير متوقعة، تركة
كبيرة. وفيما يرصد فلووير تجاربهما ويصورها، فإن فعل ما يطيب لهما
يشبكهما ويورطهما في رحلة عملية ونظرية عبر الزراعة، والتاريخ،
والكيمياء، والتربية، وعلم الآثار، والأدب، واصلين الى نتائج هي دائماً دون
النجاح؛ وينتقلان عبر حقول العلم مثل مسافرين في الزمان والمعرفة،
يعانيان تجارب الخيبة، والكارثة، والخذلان التي يعانيها الهواة غير الملهمين.
وم ينتقلان عبره هو، فيالواقع، التجربة الكاملة لانقشاع الوهم المخيب في
القرن التاسع عشر، حيث تنقلب "البورجوازية الظافرة" – بعبارة شارل
مورازيه – الى ضحية بلهاء لعدم كفاءتها المهذمة ولعادية مقدراتها. فكل
حماسة تنحل الى شعيرة لغوية (كليشية) مملّة، وكل فرع أو نمط من
أنماط المعرفة يتحول من أمل وقوة الى فوضى، وخراب، وأسى. وبين
تخطيطات فلووير التحضيرية لخاتمة هذه الشاسعة (بانوراما) من اليأس،
ثمة مادتان تثيران اهتماماً خاصاً لدينا في السياق الحاضر. يناقش الرجلان
مستقبل الجنس البشري، ويرى بيكوشيه "مستقبل الانسانية عبر زجاج
قاتم" بينما يراه بوفار "براقاً".

"الانسان الحديث يتقدم، ولسوف تستعيد أوروبا نضارتها على يد آسيا.
القانون التاريخي القائل إن الحضارة تنتقل من الشرق الى الغرب

إن شكلي الانسانية سيلتحمان أخيراً معاً" (1).

ويمثل هذا الصدى الواضح لأفكار كوينت بداية دورة أخرى من دورات
الحماسة وانقشاع الوهم التي سيمر عبرها الرجلان. وتُشعر ملاحظات
فلووير الأولية بأن هذا المشروع المتوقع من مشاريع بوفار، مثل جميع
مشاريعها الأخرى، سوف يقاطع بوقاحة في مواجهة الواقع – هذه المرة،
بظهور رجال الدرك المفاجئ ليوجهوا اليه تهمة الفسق. على أي حال، بعد
أسطر قليلة تبرز المادة الشيقة الثانية. ذلك أن كلا من الرجلين يعترف
للآخر، في اللحظة نفسها، بأن رغبته السرية هي أن يعود من جديد

ناسخاً. فيحضران مكتباً مزدوجاً يصنع لهما، وبشترين كتباً، وأقلام رصاص، ومماحي، ثم - إذ يختتم فلوبيير التخطيط التحضيري - "ينهمكان": بيدآن. وعلى هذا النحو، يقلص بوفار وبيكوشيه في النهاية، من محاولة أن يعيشا عبر المعرفة وأن يطبقاها بصورة مباشرة تقريباً، الى نقلها لا نقدياً من نص الى آخر.

رغم أن رؤيا بوفار لأوروبا وقد استعادت نضارتها على يد آسيا ليست مبلورة بلورة كاملة، فإنها (وما تنتهي اليه على مكتب الناسخ) يمكن أن تختصر في نقاط أساسية بعدد من الطرق المهمة. فهي، مثل كثير من الرؤى الأخرى للرجلين، عالمية ومؤسسة من جديد؛ وهي تمثل ما شعر فلوبيير بأنه نزوع القرن التاسع عشر الى إعادة بناء العالم تبعاً لرؤيا تخيلية، ترافقها أحياناً تقنية علمية خاصة. وبين ما كان ببال فلوبيير من رؤى، ثمة يوتوبيا سان - سيمون ويوتوبيا فوربيه، والتجديد العلمي لشباب البشرية الذي تصوره كومت، وجميع الديانات التقنية أو العلمانية التي بشر بها عقائديون، وإيجابيون وضعيون، وانتقائيون، وغيوبيون، وتراثيون، ومثاليون من أمثلا دستودو تراسي، كابانيس، ميشليه، كوزان، برودون، كورنو، كاييه، جانيه، ولامينيه (2). وخلال الرواية كلها، يتبنى بوفار وبيكوشيه القضايا المختلفة لشخصيات كهؤلاء؛ ثم، بعد أن يدمراها، ينتقلان باحثين عن قضايا أكثر جدة، لكنما دون الوصول الى نتاج أفضل.

إن جذور مثل هذه الطموحات التي تعيد خلق الرؤى التنقيحية جذور رومانسية بطريقة مخصصة جداً. وينبغي أن نتذكر الى أي مدى كان جزء رئيسي من المشروع الروحي والفكري للفترة الأخيرة من القرن الثامن عشر لاهوتاً معاد التركيب - "الخارق للطبيعة الطبيعي" كما أسماه إم.إتش.أبرامز؛ وهذا النمط من التفكير استمر في المواقف النمطية للقرن التاسع عشر التي يهجوها فلوبيير في بوفار وبيكوشيه. ومن ثم فإن مفهوم ابتعاث النضارة والحيوية يعود الى:

"نزوع رومانسي صريح، بعد عقلانية عصر التنوير وليقاته وتأدبه . . . الى [العودة] الى الاحتدامية المطلقة والمبهمة فوق العقلانية للقصة المسيحية والمبادئ المسيحية والى الصراعات العنيفة والانقلابات المباغطة في الحياة الداخلية المسيحية، متمحورة حول الأطراف المتضادة: من التدمير والخلق، والجحيم والنعيم، والنفي والتوحد ثانية، والموت والولادة من جديد، والكآبة والغبطة، والفردوس المفقود والفردوس المستعاد . . . لكن، ما داموا قد عاشوا بشكل لا مفر منه، بعد عصر التنوير، فإن الكتاب الرومانسيين أعادوا الى الحياة هذه المسائل القديمة مع فارق: لقد أخذوا على عاتقهم انقاذ مستقبل التاريخ الانساني والمصير الانساني، والمناسق الوجودية، والقيم الأساسية لتراثهم الديني، عن طريق إعادة تركيبها جميعاً بشكل يجعلها، حاضراً، مقبولة فكرياً، بقدر ما هي لصيقة الدلالة انفعالياً" (3).

كان ما قصد اليه بوفار - ابتعثت آسيا للنضارة والحيوية في أوروبا - فكرة رومانسية عميقة التأثير؛ فقد حث فردرك شليغل ونوفاليس، مثلاً، مواطنيهما، والأوروبيين بشكل عام، علي دراسة الهند دراسة مفصلة لأن ثقافة الهند وديانتها كانتا قادرتين، في رأيهما، على هزيمة المادية والآلية (والروح الجمهورية) في الثقافة الغربية. ومن هذه الهزيمة ستنهض أوروبا جديدة معافاة مجددة الحيوية؛ وفي هذه الوصفة العلاجية تبرز بوضوح الصور الكتابية* للموت، والولادة الجديدة، والخلاص. وعلاوة على ذلك، فإن المشروع الرومانسي الاستشراقي لم يكن مجرد حالة خاصة من نزوع عام؛ بل كان مشكلاً قوياً للنزوع نفسه، كما قال شغاب، بصورة مقنعة جداً في النهضة الشرقية. لكن ما كان ذا أهمية لم يكن آسيا نفسها بقدر ما كان جدوى آسيا بالنسبة لأوروبا. وهكذا فقد كان كل من أتقن لغة شرقية، مثل شليغل وفرانتز بوب، بطلاً روحياً، وفارساً مغامراً يعيد إلى أوروبا حساً بالرسالة المقدسة التي فقدتها الآن. وهذا الحس بالضبط هو ما تحمله الأديان العلمانية المتأخرة، التي صورها فلووير، في القرن التاسع عشر. وكان أوغست كومت - إلى درجة لا تقل عن شليغل، وورد زورث، وشاتوبريان - مثل فوبار، المدافع عن، والمؤمن بأسطورة علمانية بعد عصر التنوير كانت خطوطها العامة، بصورة لا يخطئها الإدراك، خطوطاً مسيحية.

وبسماحه لبوفار وبيكوشيه، بصورة متواترة، بالعبور خلال مفاهيم تنقيحية من البداية إلى النهاية الملهاية المنحطة، لفت فلووير الانتباه إلى الخلل الانساني الذي تشترك فيه جميع المشاريع. فقد رأى بوضوح كامل أن كبرياء متعالية مأكرة تكمن وراء الأفكار المتوارثة مثل "أوروبا التي تستعيد نضارتها وشبابها على يد آسيا". إذ لم تكن "أوروبا" أو "آسيا" بشيء في غياب تقنية أصحاب الرؤى التي تحيل مجالات جغرافية هائلة إلى كيانات تمكن معالجتها وإدارتها. في الأعماق، إذن، كانت أوروبا وآسيا أوروبانا، وآسيتنا - إرادتنا وتمثيلنا، كما كان شوبنهاور قد قال. فالقوانين التاريخية هي، في واقع الأمر، قوانين المؤرخين، بالضبط كما أن "شكلي الانسانية" في عبارة فلووير لم يلفتنا الانتباه إلى الواقع الفعلي بقدر ما لفتنا إلى المقدرة الأوروبية على إضفاء مسحة من الحتمية على تمييزات هي من صنع الإنسان. أما الشق الثاني من العبارة - "سيلتزمان أخيراً معاً" - فإن فلووير يهزأ فيه من تجاهل العلوم البهيج للواقع الفعلي، العلوم التي شرحت الكيانات الانسانية وأذابتها كما لو كانت مادة خاملة. لكن فلووير لم يهزأ من العلوم دون تخصيص، بل منا لعلوم الأوروبية، المليئة حماساً، بل المسيحانية، التي اشتملت انتصاراتها على ثورات فاشلة، وحروب، واضطهادات، وعلى شهية لا تُلَقَن لوضع أفكار جلييلة، كتيبة موضع التنفيذ بطريقة كيخوتية. وكان ما لم تحسب مثل هذه العلوم أو المعرفة حسبها أو تواجهه مرة واحدة هو براءتها السيئة عميقة الجذور وغي الوعي لذاتها، ومقاومة الواقع لها. فحين يتلبس بوفار شخصية العالم يفترض بسذاجة أن العالم موجود وحسب، وأن الواقع هو كما يقول العلم إنه كائن، وأنه ليس ذا

أهمية أن يكون العالم أحمق أو رائيًا؛ وبوفار (أو أي إنسان يفكر بطريقته) عاجز عن أن يتصور أن الشرق قد لا يرغب في بعث نضارة أوروبا وحيويتها، أو أن أوروبا لم تكن على وشك أن تتحد بصورة ديموقراطية مع الآسيويين الصفر أو السمر. وبإيجاز، فإن مثل هذا العالم لا يدرك وجود إرادة القوة الفردية الأنانية في علمه، الإرادة التي تغذي جهوده وتفسد مطامحه.

ولا يألو فلوبيير جهداً، طبعاً في جعل أحمقيه المسكينين يمرغان الأنف في هذه الصعوبات. إذ يتعلم بوفار وبيكوشيه أنه يحسن بالمرء ألا يتعامل مع الأفكار والواقع معاً. وخاتمة الرواية صورة لهما قانعين قناعة تامة بنقل الأفكار الأثيرة لديهما من الكتب إلى الورق. فالمعرفة لمتعد تتطلب التطبيق على الواقع؛ والمعرفة هي ما ينقل في صمت، دون تعليق، من نص إلى آخر. والأفكار تنشر ويدعى لها في عزلة عن أي هوية محددة لأصحابها، وهي تردد دون أن تنسب؛ فلقد أصبحت، بالمعنى الحرفي، أفكاراً متوارثة متكررة: فما يهم هو أنها قائمة هناك، من أجل أن تكرر، ويرجع صداها، ثم يعاد ترجيع صداها دون تمحيص.

يؤطر هذا الحدث الموجز المأخوذ من ملحوظات فلوبيير لبوفار وبيكوشيه، بصورة شديدة التكثيف، ما هو، تخصيصاً، حديث من بنى الاستشراق الذي يشكل، بعد كل حساب، فرعاً من فروع المعرفة التي تنتمي إلى المعتقدات العلمانية (وشبه الدينية) للفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر. ولقد قمنا حتى الآن بتحديد خصائص المجال العام للتفكير الذي توارثه الغرب حول الشرق عبر مرحلتَي القرون الوسطى وعصر النهضة، اللتين كان الإسلام بالنسبة لهما الشرق الجوهري. لكن القرن الثامن عشر شهد تنامي عدد من العناصر الجديدة المتشابكة التي ألمحت إلى المرحلة الأيفانجيلية المقبلة التي كان لفلوبيير، فيما بعد، أن يعيد خلق خطوطها العامة.

فمن جهة، كان الشرق الآن يُوسع ويُمدُّ إلى مدى بعيد خارج نطاق العالم الإسلامي. وكان هذا التغير الكمي، إلى درجة كبيرة، حصيلة الاستكشافات الأوروبية المستمرة والمتزايدة للأجزاء الأخرى من العالم. وقد نقل التأثير المتنامي لأدب الرحلات، واليوتوبيات الخيالية، والأسفار البحرية الأخلاقية، والتقارير العلمية، الشرق من موضعه لينزله في محرق أكثر تركيزاً وحدة وانفساحاً. وإذا كان الاستشراق مديناً بصورة رئيسية للاكتشافات ينبغي أن تعين في السياق الأوسع الذي خلقه <توماس> كوك و<بوغانفيل> والرحلات البحرية التي قام بها <تونفورت> و<أدانس>، وكتاب <بريزيدان دو بروسيه تاريخ الإبحار في الأراضي الاسترالية>، والتجار الفرنسيون في المحيط الهادي، والرساليات اليسوعية في الصين والأميركتين، واستكشافات <وليم دامبيير> و<تقاريره>، وتكهّنات لا تحصى حول العمالقة، و<الباتاغونيين>، و<المتوحشين>، والسكان الأصليين، والمخلوقات المربعة التي افترض أنها تعيش إلى أقصى الشرق، والغرب، والجنوب،

والشمال من أوروبا. لكن جميع هذه الآفاق المتزايدة استتاعاً كانت تضع أوروبا بثبات في المركز الامتيازي، بصفتها المراقب الرئيسي (أو بصفتها موضع المراقبة الرئيسي كما هي في كتاب غولد سميث مواطن العالم). ذلك أنه حتى حين تحركت أوروبا باتجاه الخارج، كان إحساسها بالقوة الثقافية يزداد تدعيماً. ومن حكايا الرحالة، لا من مؤسسات عظيمة مثل شركات الهند المتعددة وحسب، خلقت مستعمرات، وضمنت منظورات عرقية التمرکز (4).

ومن جهة أخرى، اكتسبت نظرة أكثر معرفة للأجنبي والغريب المدهش الدعم والقوة لا من الرحالة والمستكشفين فقط، بل كذلك من المؤرخين الذين كان يمكن للتجربة الأوروبية، في عرفهم، أن تقارن مقارنة مفيدة بحضارات أخرى وأقدم. وقد عنى ذلك التيار القومي في علم الانسان التاريخي (الانثروبولوجي التاريخية) في القرن الثامن عشر، الذي وصفه الباحثون بأنه مجابهة للآلهة، أن غيبون كان سيقراً موعظة سقوط روما في علو شأن الاسلام، تماماً كما استطاع فيكو أن يفهم الحضارة الحديثة في إطار الجلال والرونق الشعري البربري لأصولها المبكرة. وبينما اعتبر مؤرخو عصر النهضة الشرق، بتصلب حاد، عدواً، فإن مؤرخي القرن الثامن عشر واجهوا شواذات الشرق بشيء من الانفصالية والتجرد وبعض من محاولة للتعامل المباشر مع المصادر الشرقية الأصلية؛ وربما تم ذلك لأن تقنية كهذه كانت تعين الأوروبي على أن يفهم نفسه بصورة أفضل. وتوضح التغير الذي حصل ترجمة جورج سيل للقرآن وإنشاؤه التمهيدي المرافق لها. فبخلاف من سبقه، حاول سيل أن يتعامل مع التاريخ العربي ضمن معطيات المصادر العربية؛ بل إنه، إضافة، ترك المعلقين المسلمين على النص القرآني يتحدثون بأنفسهم وينطقون بوجهات نظرهم (5). وفي عمل سيل، كما هي الحال عبر القرن الثامن عشر كله، كانت المقارنة البسيطة المرحلة المبكرة لفروع المعرفة المقارنة (فقه اللغة، التشريح، الفقه، الدين) التي كان لها أن تصبح مزهاة القرن التاسع عشر.

لكن بعض المفكرين كانوا ينزعون الى تجاوز الدراسة المقارنة، ودراساتها المسححية الواعية للجنس البشري من "الصين الى بيرو" عن طريق التلبس المتعاطف. وذلك عنصر ثالث من القرن الثامن عشر يمهد الطريق للاستشراق الحديث. فما نسميه اليوم تاريخانية هو فكرة تنتمي الى القرن الثامن عشر؛ فقد آمن فيكو، وهردر، وهامان، مع آخرين، بأن الثقافات جميعاً هي، عضواً وداخلياً، متناسقة، متواشجة بروح، أو عبقرية، أو كلمة، أو فكرة قومية لا يستطيع خارجي أن ينفذ إليها الا عبر فعل من التعاطف التاريخي. وهكذا كان كتاب هاردر أفكار حول فلسفة تاريخ الانسانية (1784 - 1791) استعراضاً شاسعاً لثقافات متنوعة، كل منها تخلله وتسري فيه روح خلاقة فذة، وكل منها لي سفي متناول إنسان سوى المراقب الذي يضحي بتحيزه في سبيل التعاطف المتفهم. وكان بمقدور العقل في القرن الثامن عشر، وقد امتلأ بحس التاريخ الجمهوري والتعددي الذي بشر به

هردر وغيره (6)، أن يخرق الجدران المذهبية بين الغرب والاسلام ويبصر عناصر النسب المتواشيح بينه وبين الشرق. ونابليون مثل مشهور من أمثلة هذا التوحد الهوي (الانتقائي عادة) عبر التعاطف. وموتسارت مثل آخر؛ فالناي السحري (الذي تتمازج فيه الترميزات الماسونية مع رؤى لشرق ودود) والاختطاف من السيراغيلو يوضعان شكلاً ذا سماحة خاصة من أشكال الانسانية في الشرق. وقد كان هذا بالذات هو ما جذب موتسارت بتعاطف حق نحو الشرق، أكثر مما جذبه العادات السارية المستحسنة للموسيقى "التركية".

غير أن من الصعب، في أية حال، الفصل بين حدوس بالشرق كحدس موتسارت وبين المدى الكلي للتمثيلات السا-رومانسية والرومانسية للشرق باعتباره موطناً للغريب المدهش. فقد اكتسب الاستشراق الشعبي خلال أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر رواجاً ذا حدة وكثافة كبيرتين. لكن حتى هذا الرواج، الذي يمكن تمييزه بسهولة في أعمال وليم بكفورد، وبايرن، وتوماس مور، وغوته، لا يمكن أن يفصل ببساطة عن الاهتمام بالحكايا القوطية، والأشعار الرعوية، ورؤى الرنق والجلال والقسوة البربرية. وبهذا الشكل يمكن أن يربط التمثيل الشرقي في بعض الحالات، بسجون بيرانيزي، وفي حالات أخرى بأجواء تيبولو الثرية المرفهة، وفي حالات أخرى كذلك، بالنبل والسمو الغربيين المدهشين للوحات الفينة في أواخر القرن الثامن عشر (7). وخلال القرن التاسع عشر، في أعمال دلاكروا ويضع عشرات، دون مبالغة، من أعمال رسامين فرنسيين وبريطانيين آخرين، حملت المعرضة الشرقية المتميزة كجنس فني مستقل التمثيل إلى التعبير البصري وإلى حياة خاصة بها (ينبغي على هذا الكتاب، مع الأسف، أن يمر بها عابراً). الحواسية، الوعد، الرعب، النبل والسمو، المتعة الرعوية، الحيوية الحادة المتوترة: لقد كان الشرق، باعتباره نمطاً من أنماط المجاز، في الخيال الاستشراقي السا-رومانسي، السا-تقني أواخر القرن الثامن عشر، في واقع الأمر، خصيصةً شبيهةً بالحرباء تسمى (عن طريق الصفة) "الشرقية" (8). لكن هذا الشرق العائم دون قيد سيحدد بصرامة مع حلول الاستشراق الجامعي.

ثمة عنصر رابع مهد الطريق لبنى الاستشراق الحديث هو النزوع إلى تصنيف الطبيعة والانسان في أنماط. والاسمان العظيمان في هذا المجال هما، طبعاً، لينيس وبوفون، لكن العملية الفكرية التي أمكن بها تحويل الأبعاد الجسمية – أي الطبيعة المادية النمطية للأشياء – (وبعد ذلك بقليل الأبعاد الأخلاقية، والفكرية والروحية) من كونها مجرد مشهد معاين إلى مقاييس دقيقة لعناصر مميزة، كان نزوعاً شديداً الانتشار. وقد قال لينيس إن كل ملحوظة تسجل حول نمط طبيعي "ينبغي أن تكون نتاجاً للعدد، أو الشكل، أو الموقف"، وبالفعل، إذا قرأ المرء كانت أوديدرو، أوجونس، فإنه سيجد في كل مكان من أعمالهم ولعاً مماثلاً لتحديم الملامح العامة، ولتقليص أعداد هائلة من الأشياء إلى عدد أصغر من الأنماط قابل للترتيب

والوصف. في التاريخ الطبيعي، وعلم الانسان، والتعميم الثقافي، كان لكل نمط شخصية خاصة تمنح المراقب تحديداً له كما تمنحه، بعبارة فوكو، "إشتقاقاً مضبوطاً". وتنتمي هذه الأنماط والشخصيات الى نظام، الى شبكة من التعميمات المترابطة. وهكذا،

"فإن كل تحديد ينبغي أن يتم عن طريق علاقة معينة بكل التحديدات الأخرى. فإن نعرف ما يختص بشكل سليم بأحد الأفراد هو أن يكون أمامنا تصنيف جميع <الأفراد> - أو إمكانية مثل هذا التصنيف (9)".

وفي كتابات الفلاسفة، والمؤرخين، والموسوعيين، وكتاب المقالة، نجد الشخصية - بوصفها - تحديداً تبرز في شكل تصنيف فيزيولوجي - أخلاقي: فثمة، مثلاً، الرجال المتوحشون، والأوروبيون، والآسيويون، الخ ويظهر هؤلاء، طبعاً، عند لينيس، لكنهم يظهرون كذلك عند مونتسكيو، وجونسن، وبلومباخ، وسويمرينغ، وكانت، وتوزع الخصائص الفيزيولوجية والأخلاقية بنسب متساوية تقريباً؛ فالأمريكي "أحمر، سريع الغضب، منتصب" والآسيوي "أصفر، سوداوي، متصلب" والأفريقي "أسود، لامبال، خامل" (10). لكن تحديدات كهذه تكتسب قوة أكبر حين ترفق، فيما بعد أثناء القرن التاسع عشر، بالشخصية بوصفها اشتقاقاً، وبوصفها نمطاً وراثياً. ففي <أعمال> فيكو وروسو، مثلاً، تتدعم قوة التعميم الأخلاقي بالدقة التي يظهر بها أن شخصيات احتمادية، تكاد تكون نمطية عليا - مثل الانسان البدائي، والعمالقة، والأبطال - هي الأصول التكوينية للقضايا الأخلاقية، والفلسفية، بل اللغوية أيضاً. وهكذا، فحين أشير الى شرقي، فقد أشير اليه ضمن معطيات <خصائص> وراثية كونية مثل حالته "البدائية"، وخصائصه الأولية، وخلفيته الروحية الخاصة.

تشكل العناصر الأربعة التي وصفتها -التوسع، المجابهة التاريخية، التعاطف، التصنيف - التيارات الفكرية في القرن الثامن عشر التي تعتمد عليها البنى الفكرية والمؤسسية المحددة للاستشراق الحديث. ولولا هذه التيارات، كما سنرى الآن، لما حدث الاستشراق. وإضافة، فقد كان من أثر هذه التيارات أنها أطلقت سراح الشرق عامة، والاسلام خاصة، من عقال التقصي الديني الضيق الذي كان، حتى ذلك الوقت، قد استخدم في تحليله (والحكم عليه) من قبل الغرب المسيحي. وبكلمات أخرى، فإن الاستشراق يشتق من عناصر معلّنة في الثقافة الأوروبية في القرن الثامن عشر. أولاً، كان من أثر احدها، وهو توسع الشرق جغرافياً الى آماذ شرقية أبعد، وتوسعه زمانياً الى آماذ أكثر غوراً، أنه أرخى، بل حل، الاطار الكتابي الى درجة كبيرة. ولم تعد النقاط المرجعية المسيحية واليهودية، بتقويميهما الزمنيين وخرائطهما المتواضعة نسبياً، بل أصبحت هذه النقاط الهند، والصين واليابان، وسومر، والبوذية، والسانسكريتية، والزرادشتية، والمانوية. ثانياً، إن القدرة على التعامل تاريخياً (لا عن طريق التقليص، من حيث هو موضوع من موضوعات السياسة الكنسية) مع الثقافات غير

الأوروبية وغير اليهود-سيحية قد تدعمت وازدادت قوة إذ أصبح التاريخ نفسه يتصور بطريقة أكثر جذرية من السابق؛ وأصبح فهم أوروبا فهمًا سليماً يعني أيضاً فهم العلاقة الموضوعية بين أوروبا وبين حدودها الزمانية والثقافية التي لم يكن يمكن الوصول إليها قبل ذلك. وبمعنى ما، فقد تحققت فكرة جون أوف سيغوفيا المتعلقة بمؤتمر بين الشرق وأوروبا، لكننا بطريقة علمانية خاسرة؛ وكان بمقدور غيبون أن يعامل محمداً باعتباره شخصية تاريخية تركت أثرها على أوروبا، لا بوصفه كافراً شيطانياً يحوم في مكان ما بين السحر والنبوة الزائفة. ثالثاً، كان من أثر عملية توحيد هوية انتقائية مع أقاليم وثقافات غير إقليم المرء وثقافته أنها ألانت عناد الذات والهوية، الذي كان قد حوّل إلى قطبين يشغلهما مجتمع من المؤمنين وأسرار من البرابرة في مواجهته، ولم تعد حدود أوروبا المسيحية تؤدي وظيفة مبنية للجمارك؛ واكتسبت مفاهيم الترابط الانساني والامكانية الانسانية شرعية عريضة جداً وعامة جداً – بما هي نقيض الشرعية الضيقة المحصورة. رابعاً، لقد ضوعفت تصنيفات البشر بصورة منتظمة مع التشذيب والتنقية اللذين طرعا على امكانيات التخصص والاشتقاق فتجاوزت بذلك ما كان فيكو قد أسماه الأمم المقدسة والأمم الأخرى الدنسة؛ وطمغى التمايز في العرق، واللون، والأصل، والمزاج، والشخصية، والأنماط على التمايز بين المسيحيين وكل من عداهم.

لكن، لئن كانت هذه العناصر المتداخلة المترابطة تمثل اتجاهاً معلماً، إن ذلك لا يعني القول بأن الأنساق الدينية القديمة للتاريخ والمصير الانساني والمناسق الوجودية أزيلت. هيهات؛ بل إنها قد أعيد تركيبها، وأعيدت موضعتها، وأعيد توزيعها ضمن الأطر العلمانية التي عدت قبل قليل. وكان كل من درس الشرق بحاجة إلى مفردات لغة علمانية تنسجم مع هذه الأطر. ومع ذلك، فلئن كان الاستشراق قد وقر المفردات، والمخزون التصوري، والتقنيات – ذلك أن هذا هو ما فعله الاستشراق وما كانه الاستشراق، منذ نهاية القرن الثامن عشر – لقد احتفظ بنزوع ديني مستتبني، بخارق للطبيعة مطبوع، من حيث هما تيار صامد لم يتزعزع ضمن إنشائه. وما سألنا أن أظهره هو أن هذا النزوع في الاستشراق استقر في تصور المستشرق لنفسه، وللشرق، ولحقول تخصصه.

كان المستشرق الحديث، في نظر نفسه، بطلاً ينقذ الشرق من مطاوي الابهام، والاغتراب، والغربة التي كان هو ذاته قد تميزها تميزاً سليماً. وقد أعادت أبحاثه بناء لغات الشرق الضائعة، وعاداته، بل حتى عقلياته، كما أعاد شامبوليون بناء الهيروغليفية المصرية من حجر رشيدز وتقنيات المستشرق المحددة – المعاجمية، النحو، الترجمة، فك الرمز الثقافي – أعادت إلى مكانتها، وجسدت وأكدت من جديد، القيم النابعة من كلا الشرق الكلاسيكي القديم ومن فروع الدراسة التقليدية كفقهاء اللغة، والتاريخ، والخطابة، والتماحك المذهبي. لكن الشرق، وفروع دراسة المستشرق، تغيرت، أثناء هذه العملية، تغيراً جذلياً، لأنها لم تكن لتقدر

على البقاء في أشكالها الأصلية. أما الشرق فإنه، حتى في شكله "الكلاسيكي" الذي قام المستشرق عادة بدراسته، قد حُدث، وأعيد إلى الحاضر؛ وأما الفروع التقليدية فإنها هي أيضاً قد أُدخلت إلى عالم الثقافة المعاصرة. بيد أن كليهما - الشرق وفروع الدراسة - ظل يحمل آثار القوة - القوة النابعة من بعث الشرق، بل في الواقع، من خلقه، القوة التي سكنت في التقنيات الجديدة العلمية المتطورة لفقه اللغة وللتعميم علم - الانساني. وبايجاز، فإن المستشرق، إذ نقل الشرق إلى الحداثة، كان يستطيع أن يحتفل بمنهجه، وبمكانته باعتباره خالقاً علمانياً، وإنساناً صنع عوالم جديدة كما كان الله مرة قد صنع العوالم القديمة. أما فيما يخص متابعة مناهج ومكانة كهذه بما يتجاوز عمر أي مستشرق فرد، فإن تراثاً من الاستمرارية علمانياً سيتكون، ونظاماً مثبتاً من المنهجين الانضباطيين، الذين ستقوم أخوتهم لا على وشائج الدم، بل على إنشاء مشترك، على تطبيق عملي، ومكتبة، وطقم من الأفكار المتوارثة، أي، باختصار، على تسبيحية (doxology) مألوفة ومشتكرة بين كل من ينضمون إلى الصفوف. ولقد كان فلووير نافذ البصيرة بما يكفي ليرى أن المستشرق الحديث سيغدو ناسخاً، مثل بوفار وبيكوشييه؛ بيد أن مثل هذا الخطر لم يكن ظاهراً في المرحلة المبكرة، في حياة سلفستر دوساسي وارينست رينان وعملهما.

إن إطروحتي هي أن الجوانب الأساسية لنظرية الاستشراق وممارساته (التي يشتق منهما الاستشراق المعاصر) يمكن أن تفهم لا بوصفها فائضاً مفاجئاً لمعرفة موضوعية حول الشرق، بل بوصفها طقماً من البنى الموروثة عن الماضي، وقد عُلمت وأعيد توزيعها، وأعيد تشكيلها تحت تأثير فروع الدراسة مثل فقه اللغة، كانت هي بدورها، بدائل مطبوعة، ومحدثة، ومعلمنة للإيمان بالخارق للطبيعة في المسيحية، أو كانت صوراً معدولة عنه. وقد تُمثل الشرق وأفسح له مكان، في صورة نصوص جديدة وأفكار جديدة، ضمن هذه البنى. لقد أسهم اللغويون والمستكشفون مثل جونز وأنكتيل في تكوين الاستشراق الحديث دون شك، ولكن ما يميز الاستشراق الحديث من حيث هو حقل، ومجموعة من الأفكار، وإنشاء، هو عمل جيل لاحق لجيلهما. وإذا اتخذنا حملة نابليون (1798 - 1801) تجربة أولى مقوية للاستشراق الحديث، فإننا نستطيع أن نعتبر أبطالها المدشنين - في الدراسات الإسلامية، ساسي وارينان ولين - بناءً للحقل، خالقين لتراث، وأسلافاً للأخوة الاستشراقية. وما فعله ساسي وارينان ولين هو أنهم منحوا الاستشراق أسساً علمية وعقلانية. وقد نتج عن ذلك لا كتابتهم النموذجية وحسب بل خلق مفردات وأفكار يمكن أن تستعمل بصورة لا شخصية من قبل أي إنسان يرغب في أن يصبح مستشرقاً. وكان تدشينهم للاستشراق إنجازاً كبيراً؛ إذ أنه جعل وجود مصطلحات علمية أمراً ممكناً، ونفى التعقيد الابهامي وأنشأ شكلاً خاصاً من الإضاءة للشرق؛ وأسس شخصية المستشرق بوصفه السلطة المرجعية المركزية للشرق؛ ومنح الشرعية لنمط خاص من العمل الاستشراقي الذي يمتلك

انسجاماً وتماسكاً محددين؛ وأدخل الى مجال الاستعمال الثقافي نوعاً من العملة النقدية الاستطردادية أصبح للشرق، بسبب حضورها، من يتحدث، منذ الآن، باسمه؛ وفوق كل شيء، فإن عمل المدشنيين قد اقتضى حقلاً دراسياً وعائلة من الأفكار كان بمقدورها هي بدورها أن تشكل مجتمعاً من الباحثين كانت الوشائج بينهم، وكان تراثهم، وطموحاتهم، في آن واحد، داخلية تنبع من الحق الدراسي، وخارجية بما يكفي لضمان التمتع بمزايا خاصة. وبمقدار ما ازداد فرض أوروبا لنفسها على الشرق وعبورها لحدوده، خلال القرن التاسع عشر، بمقدار ما ازداد اكتساب الاستشراق للثقة العامة به. ومع ذلك فلئن رافق هذا الكسب خسارة في الأصالة، ينبغي ألا يفاجئنا الأمر، لأن أسلوب الاستشراق، منذ البدء، كان يقوم على إعادة التركيب وعلى التكرار.

ثمة ملاحظة أخيرة: إن الأفكار والمؤسسات، والشخصيات المنتمية لأواخر القرن الثامن عشر وللقرون التاسع عشر، والتي سأعالجها في هذا الفصل، جزء هام، وإحكام حاسم، للمرحلة الأولى من أعظم عصر للسيطرة الجغرافية عرفه التاريخ. فمع نهاية الحرب العالمية الأولى كانت أوروبا قد استعمرت 85% من سطح الأرض. وأن يقول المرء ببساطة أن الاستشراق كان جانباً من جوانب الامبريالية والاستعمار ليس قولاً مثيراً لكثير من الجدل. غير أن قول ذلك لا يكفي؛ بل إن ذلك ليحتاج الى أن يكتنه تحليلياً وتاريخياً. وطبيعة اهتمامي هنا هي أن أظهر كيف يجسد الاستشراق، بخلاف الوعي السابق على الاستعمار لدى دانتي وديريلو، حقلاً منتظماً من التراكم. وهذه الخصيصة أبعد من أن تكون مجرد ملمح فكري أو نظري، إذ أنها جعلت الاستشراق يميل بشكل حتمي نهائي الى أن يراكم بانتظام الكائنات الانسانية والمناطق الجغرافية. وقد عنى استبناء لغة شرقية مية أو ضائعة، في نهاية الأمر، استبناء شرق ميت مهمل؛ وعننى أيضاً أن الدقة في الاستبنائية، والعلم، بل حتى الخيال، كانت قادرة على تمهيد الطريق لما ستفعله في مرحلة تالية الجيوش، والاداريون، والمكاتبون (البيروقراطيون) ميدانياً، في الشرق. وبمعنى ما، فإن تسويق الاستشراق لم يكن نجاحاته الفكرية والفنية وحسب، بل فاعليته اللاحقة، وفائدته، وسلطته. ومن المؤكد أنه، لكل هذه الأسباب، يستحق اهتماماً جاداً.

سلفستر دوساسي وارنست رينان: علم الإنسان العقلاني والمختبر فقه اللغوي

كان الموضوعان العظيمان في حياة سلفستر دوساسي هما الجهد البطولي والحس المكرس للنفعية التربوية والعقلانية. ولد انطوان - اسحق - سلفستر عام 1757 لعائلة جانسنية كان عملها، تقليدياً، المحاماة، ودرس، تحت إشراف خاص في دير للبندكتيين، اللغة العربية، والسريانية،

والكلدانية أولاً، ثم العبرية. وكانت العربية بشكل خاص هي التي فتحت له أبواب الشرق، إذ أن المادة الشرقية، بنمطها المقدس والمدنس، كما يرى جوزيف راينو، وبصورتها الأكثر قدماً وجدوى، لم تكن لتوجد إلا بالعربية (11). ومع أنه كان من أنصار الشرعية، فقد عين، عام 1769، أول معلم للعربية في مدرسة اللغات الشرقية الحية التي كانت قد أنشئت قبل وقت قصير، ثم أصبح مديراً للمدرسة عام 1824. وقد انتخب عام 1806 استاذاً في كوليغ دو فرانس، رغم أنه منذ 1805، كان يشغل منصب المستشرق المقيم في وزارة الخارجية الفرنسية. وكان عمله في الوزارة أولاً (دون مقابل حتى 1811) أن يترجم نشرات الجيش العظيم وبيان نابليون عام 1806، الذي كان يؤمل فيه أن تستثار "العصبية الإسلامية" ضد السنة الروسية (الأرثوذكسية). لكن دو ساسي، لسنوات عديدة تالية، خلق مترجمين لأدلة السياح الشرقية الفرنسية، كما خلق باحثي المستقبل. وعندما استولى الفرنسيون على الجزائر عام 1830، كان دو ساسي هو من ترجم البيان الموجه للجزائريين؛ وكان يستشار بانتظام حول جميع المسائل المتعلقة بالشرق من قبل وزير الخارجية، وفي حالات معينة، من قبل وزير الحربية أيضاً. وفي سن الخامسة والسبعين، حل دو ساسي محل داسييه أميناً لمجمع النقوش، وأصبح كذلك مشرفاً على المخطوطات الشرقية في المكتبة الملكية. وقد ارتبط بحق، عبر عمله المديد المتميز كله، بإعادة بناء النظام التربوي وإصلاحه (وفي مجال الدراسات الشرقية بخاصة) في فرنسا ما بعد الثورة (12). وقد منح ساسي، مع كوفيه، عام 1832 لقب كونت وغداً عضواً جديداً بين كونتات فرنسا.

ولا يرتبط اسم ساسي ببدء الاستشراق الحديث لمجرد أنه كان أول رئيس للجمعية الآسيوية (التي تأسست عام 1822)، بل لأن عمله، بصورة فعلية، وضع أمام هذه المهنة <الاستشراق> جسداً كاملاً منتظماً من النصوص، وممارسة تربوية، وتراثاً بحثياً، ورابطاً هاماً بين البحث الاستشراقي والسياسة العامة. وكان في عمل ساسي، للمرة الأولى منذ مجمع فيينا، مبدأ منهجي واع تترافق فاعليته مع فاعلية الانضباط البحثي. ولم يكن أقل أهمية من ذلك احساس ساسي الدائم بأنه إنسان يقف على نقطة البدء لمشروع تنقيحي هام. وقد كان مؤسساً شديداً الوعي بذاته، تصرف في كتاباته - وذلك أكثر التصاقاً بأطروحتنا العامة هنا - تصرف رجل كنيسة متعلمين كان شرقه وطلابه بالنسبة إليه مذهب العقائدي ورعايا أبرشيته على التوالي. وقد قال دوق بروغلي، وهو معجب بساسي معاصر له، إن عمل ساسي قد وفق بين طريقة العالم وطريقة المعلم للكتاب المقدس، وأن ساسي كان الرجل الوحيد القادر على التوفيق بين "أهداف لاينتز وجهود بوسيه" (13). ونتيجة لذلك، فقد كان كل ما كتبه موجهاً بصورة محددة إلى الطلاب (وقد كان الطالب، في حالة تأليفه لكتابه مبادئ النحو العام، 1799، ابنه) وقدم لا بصفته شيئاً جديداً، بل بصفته قبسة منقحة لأفضل ما كان قد كتب أو قيل أو أنجز من قبل.

وهاتان الخصيستان - العرض التعليمي للطلاب والقصد الصريح الى التكرار عن طريق التنقيح والقبسة - خصيستان حاسمتان. فكتابة ساسي تحمل دائماً لهجة صوت يتحدث؛ وتنقش نثره ضمائر المتكلم، والاضافات الشخصية، والحضور البلاغي. وحتى في أكثر لحظاته عمقاً وصعوبة - كما هي الحال مثلاً في ملحوظته المنهجية عن النقود الساسانية في القرن الثالث - فإن الانسان لا يشعر بقلم يكتب بقدر ما يشعر بصوت ينطق. وتحتوي الأسطر الأولى من إهدائه لكتاب مبادئ النحو العام الى ابنه على النغمة الأساسية في عمله كله: "لك أنت، ومن أجلك، يا ولدي العزيز، قمت بإنجاز هذا العمل الصغير" - ويعني ذلك، أنا أكتب (أو أتحدث) إليك لأن عليك أن تعرف هذه الأمور، وما دامت لا توجد في أي شكل آخر سهل المتناول، فقد قمت أنا بالعمل المطلوب من أجلك. الخطاب المباشر: النفعية: الجهد: العقلانية الفورية والمجدية. ذلك أن ساسي آمن بأن كل شيء يمكن أن يوضح ويجعل معقولاً، مهما كانت المهمة صعبة والموضوع مبهماً. وهنا تتجلى، في الأسلوب الواحد، صرامة بوسيه والانسانية المجردة عند لايبنتز، بالإضافة الى لهجة روسو.

إن أثر لهجة ساسي هو تشكيل دائرة تحيط به هو وجمهوره وتعزلهم عن العالم الواسع بالطريقة التي يشكل بها أستاذ وتلامذته معاً في قاعة تدريس مغلقة فضاء مختوماً مقفلاً. وبخلاف مادة الفيزياء، أو الفلسفة، أو الأدب الكلاسيكي، فإن مادة الدراسات الشرقية مادة لغزية. وهي تهم أولئك الذين يثير الشرق اهتمامهم، لكنهم يودون أن يعرفوا الشرق بصورة أفضل؛ والمذهب التعليمي، في هذا السياق، ذو فاعلية أكثر مما هو ذو جاذبية. والمتحدث المعلم يقوم، لذلك بعرض ماته لتلامذته الذين يتمثل دورهم في استقبال ما يقدم لهم في صورة موضوعات منتقاة ومرتبة بعناية. ولأن الشرق قديم وقصي، فإن عرض المعلم هو ترقيم وإعادة رؤية لما كان قد اختفى من مدى الإدراك الأوسع. كذلك لأن الشرق الثري ثراء هائلاً (في المكان، والزمان، والثقافات) لا يمكن أن يكشف في كليته، فليس ثمة ما يدعو الى كشف سوى أكثر أجزائه تمثيلاً. ومن ثم فإن محرق عمل ساسي هو المختارات والمقتطفات، والمعرضة، المسح الكامل للمبادئ العامة، التي يقوم فيها طقم صغير نسبياً من الأمثلة الممتازة بتأدية الشرق الى الطالب. وأمثلة كهذه ممتازة لسببين: الأول لأنها تعكس قوى ساسي بوصفه ثقة غريباً يأخذ، عن قصد وتصميم، من الشرق ما كانت غرابة أطواره ونأيه سابقاً قد أبقياه محجوباً، والثاني، لأن هذه الأمثلة تملك القوة الإشارية (السيمائية) للدلالة الإشارية على الشرق، في ذاتها (أو عن طريق منح المستشرق إياها لها).

كل عمل ساسي أساساً عمل تصنيفي؛ ومن ثم فإنه تعليمي بصورة احتفالية وتنقيحي حتى الاجهاد. والى جانب مبادئ النحو العام، صنف ساسي المقتطفات العربية في ثلاثة أجزاء (1825)، وكتاباً في النحو العربي 1810 (لاستعمال التلاميذ في المدرسة الخاصة) ورسائل في

العروض العربي، وديانة الدروز، وأعمالاً قصيرة كثيرة عن النقود الشرقية، وعلم أصول أشكال الكلمات، وعلم النقوش، والجغرافيا، والتاريخ، والأوزان والمقاييس. وقد قام بعدد لا بأس به من الترجمات، وكتب شرحين مسهبين لكليلة ودمنة ومقامات الحريري. ولقد كان ساسي ذا نشاط مشابه في عمله محرراً، وكاتباً للقطع التذكارية، ومؤرخاً للمعرفة الحديثة. ولم يكن ثمة إلا القليل مما له أهمية في فروع المعرفة ذات العلاقة بالدراسات الشرقية مما لم يعرفه، رغم أن كتاباته نفسها كانت وحيدة البعد كما كانت، في جوانبها اللااستشرافية، ذات مدى وضعي ضيق. وعلى ذلك، فحين كلف نابليون معهد فرنسا عام 1802 بوضع معرضة عامة عن حالة الفنون والعلوم وتقدمها منذ 1789، اخير ساسي عضواً في فريق الكتاب: وكان أكثر المختصين دقة وصرامة وأكثر اللامختصين اتجاهات في المنحى التاريخي.

ويجسد تقرير داسييه، كما عرف بشكل غير رسمي، العديد من نزوعات ساسي، كما يحتوي على المقالات التي أسهم بها حول حالة الدراسات الشرقية. ويعلن عنوان التقرير - معرضة تاريخية لسعة المعرفة الفرنسية - الوعي التاريخي في مقابل الوعي المقدس الجديد. ومثل هذا الوعي وعي احتدامي: إذ أن المعرفة يمكن أن ترتب على خشبة مسرحية، لنقل، حيث يمكن لصورتها الكلية أن تمسح وتعاين. وقد قررت مقدمة داسييه، الموجهة الى الملك، الموضوع تقريراً كاملاً. فمثل هذا المسح يجعل ممكناً أن يقوم الإنسان بشيء لم يحاول عاهل آخر أبداً القيام به، وهو أن يحتوي، بلمحة خاطفة، المعرفة الانسانية بأكملها. ويتابع داسييه كلامه ليقول لو أن معرضة تاريخية كهذه كان تقذف في الماضي، لكننا الآن، فيما يحتمل، نملك روائع سامية هي الآن إما مفقودة أو مدمرة؛ وتكمن أهمية المعرضة ونفعيتها في أنها حفظت المعرفة وجعلتها سهلة المتناول فوريتها. ولقد اقترح داسييه أن مهمة كهذه كانت قد بسطت بحملة نابليون الشرقية، التي كانت إحدى نتائجها تعميق درجة المعرفة الجغرافية الحديثة (14). ولا يبرر لنا في أن نقطة محددة، بقدر ما يبرز في إنشاء داسييه كله، كيف يكون للشكل الاحتدامي لمعرضة تاريخية ما معادلها النفعي في أقواس سوق تجارية كبيرة حديثة وفي مستعرضاتها.

وتكمن أهمية المعرضة التاريخية في محاولة فهم المرحلة التدشينية للاستشراق في أنها تقوم بتخريج شكل المعرفة الاستشرافية وملاحمها، الى جانب كونها أيضاً تصف علاقة المستشرق بمادة دراسته. ففي صفحات ساسي حول الاستشراق - كما في مواضع أخرى من كتابته، يتحدث ساسي عن عمله بوصفه قد كشف كمية هائلة من المادة المبهمة، وأضاءها، وأنقذها. لماذا؟ من أجل أن يضعها أمام الطلبة. ذلك أن ساسي، مثل جميع معاصريه المتفقهين، اعتبر العمل المتفقه إضافة ايجابية الى نصب قام برفعه جميع الباحثين معاً. وكانت المعرفة، في عرفه، في جوهرها إبراز المادة الى مدى الرؤية، وكان هدف معرضة ما هو بناء نوع من

البنانوي تكون البننامي. ولذلك فإن فروع الدراسة العلمية كانت نمطاً خاصاً من تكنولوجيا القوة: فهي تكسب لمستخدمها (ولطالابه) أدوات ومعرفة كانت حتى الآن (في حالة كونه مؤرخاً) مفقودة (15). وفي الحق أن مفردات القوة المتخصصة والاكتساب المتخصص ترتبط ارتباطاً وثيقاً خاصاً بسمعة ساسي كمستشرق رائد. ولقد كانت بطولته كباحث تكمن في أنه عالج بنجاح صعوبات كأداء؛ واكتسب السبل لتقديم حقل من حقول المعرفة الى طلابه حيث لم يكن ثمة من حقل. وقد صنع الكتب، والمبادئ، والأمثلة، كما قال دوق دوبروغلي عنه. وكانت النتيجة انتاج مادة حول الشرق، ومناهج لدراسته، وأمثلة لم يكن حتى الشرقيون يمتلكونها (16).

وكانت جهود ساسي، بالمقارنة مع جهود المختصين بالدراسات الهيلينية أو اللاتينية من أعضاء المعهد، جهوداً تبعث على الحس بالرهبة، فلقد كان لديهم النصوص والتقاليد والمدارس؛ أما هو فلم يكن لديه ذلك، ومن ثم اضطر الى أن يجد طريقة لخلقها. وإن ديناميكية الخسارة الأولية ثم الربح التالي في كتابات ساسي ديناميكية، هوسيه؛ وكان اعتماده عليها واستثماره لها ضخمين. ومثل زملائه في ميادين أخرى، آمن ساسي بأن المعرفة هي الرؤية – رؤية شاملة، بوجه من القول، لكنه، بخلافهم، كان عليه لا أن يتميز هذه المعرفة وحسب، بل أن يفك رموزها، ويؤولها، و – وهو ما كان أكثر صعوبة – يضعها في المتناول. وكان إنجاز ساسي الحق هو أنه أنتج حقلاً كاملاً من حقول الدراسة. ويوصفه أوروبياً، فقد هجم على سجلات المحفوظات الشرقية، ولقد كان باستطاعته أن يفعل ذلك دون أن يغادر فرنسا. ثم قام باسترجاع ما كان قد عزله من نصوص؛ وعالجها، وقننها، وعلق عليها، ورتبها، وشرحها. وبمرور الزمن، أصبح الشرق من حيث هو شرق أقل أهمية مما كان قد جعله المستشرق؛ وهكذا فإن الشرق بعد أن سحبه ساسي الى مكانه الوصفي المختوم في المعرصة التعليمية، أصبح بعد ذلك ضئيل الرغبة في الانبثاق الى الواقع.

كان ساسي من الذكاء بحيث أنه لمي كن ليسمح لآرائه وممارسته بالبقاء دون حجج تدعمها. أولاً، كان دائماً يوضح لماذا لم يكن في طاقة "الشرق" القدرة على البقاء في وجه ذوق الغربي، وذكائه، وصبره. لقد دافع ساسي عن فائدة أشياء كالشعر العربي وقدرتها على إثارة الاهتمام، غير أن ما كان يقوله بالفعل هو أنه كان على الشعر العربي أن يحول تحويلاً ملائماً على يد المستشرق قبل أن يتاح له أن يتذوق ويقدر. وكانت الأسباب بصورة عامة معرفية، بيد أنها كانت كذلك تحتوي على تبرير استشراقي للذات. لقد كان الشعر العربي من إنتاج شعب غريب كل الغربية (بالنسبة للأوروبيين) وفي شروط مناخية، واجتماعية، وتاريخية تختلف اختلافاً ضخماً عن تل التي يعرفها الأوروبي؛ وإضافة فإن هذا الشعر كان يتغذى على "آراء، وتحيزات، ومعتقدات، وتطيرات، لا يمكن أن نكتسبها إلا بعد دراسة طويلة مجهدة". وحتى حين يخضع المرء نفسه لصرامة التدريب المتخصص، فإن كثيراً من الوصف في هذا الشعر سيظل بعيداً عن متناول

الأوروبيين "الذين بلغوا مرحلة أسمى من الحضارة" بيد أن ما يمكن لنا أن نتعلمه ونتقنه سيكون ذا قيمة عظيمة لنا من حيث كوننا أوروبيين اعتدنا على تقنيـع خصائصنا الخارجية، ونشاطاتنا الجسدية، وعلاقتنا بالطبيعة. ومن هنا فإن فائدة المستشرق تكمن في أنه يضع في متناول مواطنيه مدى كبيراً متنوعاً من التجربة غير المألوفة، بل ما هو أكثر نفعاً من ذلك، نمطاً من الأدب قادراً على أن يعيننا على فهم الشعر "الإلهي بحق" الذي ألفه العبرانيون (17).

وهكذا، فإذا كان المستشرق ضرورياً لأنه يصطاد بعض الدرر من الأعماق الشرقية ذاتها لا ينبغي أن تؤخذ بصورتها الكلية. وهذه هي مقدمة ساسي لنظرية الشذرات، التي تشكل همأ رومانسياً عاماً. فالنتاج الأدبي الشرقي ليس فقط، جوهرياً، شيئاً أجنبياً عن الأوروبي بل إنه في الوقت نفسه لا يمتلك أهمية متواترة متخللة الى درجة كافية، كما أنه ليس مكتوباً بما يكفي من "الذوق والروح النقدية" ليؤهله للنشر في صورة غير صورة المقتبسات (18). ولذلك فإن ثمة حاجة ماسة للمستشرق من أجل أن يقدم الشرق عن طريق سلسلة من الشذرات الممثلة، الشذرات التي يعاد نشرها، وتشرح، ويعلق عليها، وتحاط بمزيد من الشذرات. ومن أجل تقديم كهذا، ثمة حاجة الى جنس أدبي خاص: المقتطفات، التي تعرض فيها، كما تتجلى في عمل ساسي، فائدة الاستشراق وأهميته، بأكثر صورهما مباشرة ونفعاً.

ولقد كان أشهر أعمال ساسي المقتطفات العربية، بمجلداتها الثلاثة، التي ختمت منذ البدء، بوجه من الكلام، بمزدوجة عربية ذات تقفية داخلية: "كتاب الأنيس المفيد للطالب المستفيد / وجامع الشذور * من منظوم ومنثور".

استخدمت مختارات ساسي في أوروبا على نطاق واسع لبضعة أجيال. ورغم أن ما تضمه هذه المختارات اعتبر نمطياً، فإنها تخفي وتحجب الرقابة التي مارسها المستشرق على الشرق. وإضافة، فإن الترتيب الداخلي لمحتوياتها، وتنظيم أجزائها، واختيار شذراتها، لا تجلو أبداً أسرارها؛ إن المرء ليتشكل لديه انطباع بأن هذه الشذرات، إذا لم تكن قد اختيرت لأهميتها، أو لتطورها الزمني، أو لرونقها الجمالي (كما لم تكن مختارات ساسي) فلا بد أن تجسد، مع ذلك، شيئاً من طبيعة مشرقية، أو من حتمية نمطية. لكن هذا أيضاً لا يقال مرة واحدة. بل إن ساسي يدعي ببساطة أنه أجهد نفسه لمصلحة طلابه، من أجل أن يوفر عليهم شراء (أو قراءة) مكتبة ضخمة حتى البشاعة من المادة الشرقية. ومع مرور الزمن، فإن القرائ ينسى جهد المستشرق ويأخذ باستثناء الشرق المتمثل في مقتطفات ما بوصفه: الشرق كله. وتصبح البنية الموضوعية (أي دلالة الشرق وما يخصه) والاعادة الذاتية (تمثيل المستشرق للشرق) قابليـن للتبادل.

ويثقل الشرق بعقلانية المستشرق، وتصبح مبادئه مبادئه. فمن كونه قصياً، يغدو في المتناول؛ ومن كونه غير قادر على الوقوف بنفسه، يصير، تعليمياً، نافعاً؛ ومن كونه ضائعاً، يوجد، حتى إذا كانت أجزاؤه المفقودة قد أسقطت منه خلال هذه العملية. ولا تكمل مختارات ساسي الشرق وحسب، بل إنها تقدمه للغرب في هيئة حضور شرقي (19). ويحيل عمل ساسي الشرق الى شرق شعري رسمي، وينجب شريعة من الأشياء النصية تنتقل من جيل من الطلبة الى جيل لاحق.

ولقد كان التراث الحي لحواري ساسي مذهلاً. إذ أن كل مستعرب مهم في أوروبا خلال القرن التاسع عشر يعود بسلطته الفكرية إليه. ولقد انتشر طلابه الذين تحلقوا حول قدميه، أو الذين تتلمذوا عليه من خلال المعارضات المختارة التي قدمها عمله، في الجامعات والجامع في فرنسا، وإسبانيا، والنرويج، والسويد، والدانمارك، وخاصة، في ألمانيا (20). غير أن الإثراء والتحديدات المقيدة، كما هي الحال في كل علاقات الوراثة الفكرية، انتقلا معاً وفي الآن نفسه. لقد تمثلت أصالة ساسي النسبية في كونه عالج الشرق، بوصفه شيئاً ينبغي أن يرمم ليس بسبب فوضى في الشرق الحديث وحضوره السرابي وحسب، بل، كذلك، بالرغم منهما. لقد موضع ساسي العرب في الشرق، الذي كان قد موضع هو بدوره في المعرضة العامة للمعرفة الحديثة. لذلك ينتمي الاستشراق الى تراث البحث العلمي في أوروبا، غير أن مادته كان ينبغي أن تخلق من جديد على يد المستشرق قبل أن تصبح قادرة على دخول الرواق جنباً الى جنب مع اللاتينية والهيلينية. ولقد خلق كل مستشرق شرقه من جديد، طبقاً للقواعد المعرفية الجوهرية المتعلقة بالخسارة والكسب التي كان ساسي أول من وفرها وطبقها. وتاماً كما كان ساسي أبا الاستشراق، فقد كان كذلك القربان الأول للميدان، ذلك أن المستشرقين اللاحقين، بترجمتهم لنصوص، وشذرات، ومقتبسات جديدة، أراحوا عمل ساسي من مكانته بصورة كلية وحو محله بتقديمهم لشرقهم المرمم الخاص. على أي حال، فإن العملية التي بدأها ساسي ستستمر، وبشكل خاص مع تطوير فقه اللغة لقوى منتظمة ومؤسسية لم يكن ساسي قد استغلها أبداً. وكان هذا ما أنجزه رينان: وهو أنه ربط الشرق بأكثر فروع المعرفة المقارنة حداثة عهد، هذه الفروع التي كان فقد اللغة بين أبرزها.

بين ساسي ورينان فرق هو الفرق بين التدشين والاستمرارية. فساسبي هو البادئ المؤصل، الذي يمثل عمله بروز الميدان ومكانته من حيث هو أحد مذاهب القرن التاسع عشر ذو الجذور في الرومانسية الثورية. أما رينان فإنه يشتق من الجيل الثاني للاستشراق؛ وكان دوره منح التماسك والصلابة للانشاء الرسمي للاستشراق، ومنح الانتظام لحدوسه ونظراته الثابتة، وتأسيس مؤسساته الفكرية والمادية. وبالنسبة لساسي، فقد كانت جهوده الفردية هي التي بدأت حقل الاستشراق وبنيته ومنحتهما

الحيوية؛ أما بالنسبة لرينان، فقد كانت أقلمته للاستشراق مع فقه اللغة وأقلمة كليهما مع ثقافة عصره الفكرية ما منح البنى الاستشراقية ديمومتها الفكرية وجعلها أبرز حضوراً للعيان.

ولقد كان رينان شخصية مستقلة ليست بذات أصالة كلية ولا اشتقاقية مطلقة. ومن ثم، فإنه لا يمكن أن يصغر، بوصفه فاعلية ثقافية أو مستشرقاً هاماً، الى شخصيته أو الى طقم من الأفكار الخططية التي آمن بها. بل إن رينان يمكن أن يفهم الفهم الأسلم بوصفه قوة حيوية (ديناميكية) كانت الفرص المثلى له قد خلقت من قبل على يد رواد مثل ساسي؛ لكنه رغم ذلك أدخل إنجازاتهم الى الثقافة كنوع من العملة النقدية التي قام هو بتوزيعها وإعادة توزيعها عن طريق عملته الخاصة المتكررة المتميزة (لنستخدم الصورة بدفعها الى الحد الأقصى لها). فرينان، بإيجاز، شخصية ينبغي أن تفهم بوصفها نمطاً من التطبيق الثقافي والفكري، وبوصفها أسلوباً لصياغة تقارير استشرافية في نطاق ما كان ميشيل فوكو ليسميه سجل حفظ عصره <أرشيف عصره> (21). فما يهم ليس فقط الأشياء التي قالها رينان، بل كذلك كيف قالها، وما اختاره، ضمن معطيات خلفيته وتدريبه، ليستخدمه موضوعاً لدراسته، وأي شيء اختاره ليدمج مع أي شيء آخر، وهلم جرا. يمكن، إذن، أن توصف علاقة رينان بالشرق مادة دراسته، وبعصره وجمهورية، بل حتى بعمله نفسه، دون اللجوء الى صيغ جاهزة تعتمد على افتراض غير محص للثبات والاستقرار الوجوديين (الانطولوجيين) (مثل رؤيا العالم، وتاريخ الأفكار، والحياة والأزمنة). وبدلاً من ذلك، فإن بمقدورنا أن نقرأ رينان باعتباره كاتباً يقوم بعمل قابل للوصف، في موضع محدد زمنياً، ومكانياً، وثقافياً (ومن هنا، سجلياً <أرشيفياً> ومن أجل الجمهور، ولاي حد ليس أقل أهمية، من أجل رفعة منزلته هو في استشراق مرحلته التاريخية.

جاء رينان الى الاستشراق من فقه اللغة، وكان الثراء الخارق والمكانة الثقافية العالية اللذان تمتع بهما فقه اللغة ما أضفى على الاستشراق أهم خصائصه التقنية. وبالنسبة لأي امرئ توحى كلمة فقه اللغة له بدراسة للأفاظ جافة كالغبار وغير ذات بال، سيأتي إعلان نيتشه بأنه، الى جانب أعظم عقول القرن التاسع عشر، كان فقيه لغة مفاجأة فعلية – لكن حس المفاجأة لن ينشأ حين يستذكر المرء لوي لامبرت، الشخصية التي خلقها بلزاك:

"ما أروع الكتاب الذي سيكتبه المرء إذا سرد حياة كلمة ما ومغامراتها؛ لا شك أن الكلمة قد تلقت انطباعات وآثاراً من الأحداث التي استخدمت لوصفها؛ وتبعاً للمواضع التي استخدمت فيها، فإن الكلمة قد أيقظت انطباعات مختلفة في أناس مختلفين؛ لكن، ألن يكون أكثر فخامة وجلالاً أن ينظر لى الكلمة في بعدها الثلاثي، الروح، والجسد، والحركة؟" (22).

وفيما بعد، سيسأل نيتشه: ما هي الفصلة التي تضمه وتضم معه فاغنز، وشوبنهاور، وليوباردت بوصفهم جميعاً فقهاء لغة؟ يبدو أن المصطلح يشتمل في آن واحد على تملك موهبة من نفاذ البصيرة الروحية غير العادي الى اللغة، والقدرة على إنتاج عمل يجسد تركيبه قوة جمالية وتاريخية. ورغم أن مهنة فقه اللغة ولدت في ذلك اليوم من عام 1777 "الذي ابتكر فيه إف.أي. وولف لنفسه لقب طا. فقه"، فإن نيتشه مع ذلك يبذل ما في وسعه ليدلل على أن الدارسين المحترفين للكلاسيكيات اليونانية والرومانية عاجزون عن فهم ميدان عملهم: "فهم لا يصلون أبداً الى جذور القضية؛ ولا يطرحون فقه اللغة بصفته مشكلة". ذلك أن "فقه اللغة، من حيث هو معرفة بالعالم القديم عاجز، طبعاً، عن الاستمرار الى الأبد؛ إن مادته تنضب" (23). وهذا هو ما تعجز أفواج فقهاء اللغة عن فهمه. بيد أن ما يميز النفوس القليلة الاستثنائية التي تستحق الثناء في عرف نيتشه – لا بطريقة ملتبسة، ولا بالطريقة العابرة التي أقوم بوصفها الآن – هو علاقتهم العميقة بالحدثة، تلك العلاقة التي وهبتها لهم ممارستهم لفقه اللغة.

فقه اللغة يخلق الإشكالية – في ذاته وفي من يمارسه، وفي الحاضر. وهو يجسد شرطاً شاداً يتمثل في كونه حديثاً وأوروبياً، إذ أن أيّاً من هاتين الفصلتين لا معنى حقيقياً له إلا من خلال علاقته بثقافة وزمن سابقين أجنيين. وما يراه نيتشه أيضاً هو فقه اللغة بوصفه شيء ألد، أو صنع، بالمعنى الفيكوي، كعلامة للمبادرة الانسانية، مخلوقاً كفضلة من فصل الاكتشاف الانساني، اكتشاف الذات، والأصالة. وفقه اللغة سبيل من سبل وضع الانسان لنفسه تاريخياً في موضع متميز منفصل عن زمن المرء وعن ماض مباشر، كما يفعل الفنانون العظام، رغم أن المرء في الواقع يحدد حداته ويميزها، بما في ذلك من مفارقة وتناقض، بفعله هذا.

بين فردرك أوغست وولف، الذي كتب عام 1777، وفردرك نيتشه، الذي كتب عام 1875، ثمة إرنست رينان، فقيه اللغة الشرقي، الذي كان أيضاً رجلاً ذا حس معقد وشيق بالطريقة التي ينشك بها كل من فقه اللغة والثقافة الحديثة أحدهما بالآخر. ففي كتابه مستقبل العلم الحديث (الذي كتب عام 1848 لكنه لم ينشر حتى 1890) كتب يقول "إن مؤسسي العقل الانساني هم فقهاء لغة". وأي شيء هو العقل الحديث، قال رينان في الجملة السابقة، إن لم يكن "العقلانية، والنقد، والتحريرة (الليبرالية)، التي تأسست جميعاً في اليوم نفسه الذي ولد فيه فقه اللغة؟" ويتابع رينان قائلاً: إن فقه اللغة هو، في آن واحد، مذهب مقارن لا يمتلكه إلا المحدثون ورمز للتفوق الحديث (والأوروبي)؛ وكل تقدم حققته الانسانية منذ القرن الخامس عشر يمكن أن يعزى الى عقول ينبغي أن نسميها فقه لغوية. ومهمة فقه اللغة في الثقافة الحديثة (التي يسميها رينان فقه – لغوية) هي أن يستمر في رية الواقع والطبيعة رؤية واضحة، ويدمر بهذه الطريقة، الخارق للطبيعة، وأن ينظر قادراً على مجازاة الاكتشافات التي تقوم بها العلوم الطبيعية. غير أن فقه اللغة فوق هذا كله، يجعل ممكناً

تحقيق نظرة عامة للحياة الانسانية ولنظام الأشياء: "أنا، في كينونتي هناك في المركز، أتنشق عطر كل شيء، محاكماً، مقارناً، دمجاً، ومستقراً - وبهذه الطريقة سوف أصل الى لباب نظام الأشياء". ثمة هالة من القوة لا يخطئها الادراك تحيط الفقيه اللغوي. ورينان يؤكد رأيه حول فقه اللغة والعلوم الطبيعية:

"أن تمارس الفلسفة هو أنتعرض الأشياء؛ إن الفلسفة، تبعاً لعبارة كوفيهه الجيدة، هي تدريب العالم على النظرية. وأنا أؤمن، مثل كانت، بأن كل برهان تكهنني صرف ليس له من الصحة إلا ما للبرهان الرياضي، ولا يستطيع أن يعلمنا شيئاً عن الواقع القائم. وفقه اللغة هو العلم الدقيق للموجودات الذهنية. وهو يقوم من العلوم الانسانية مقام الفيزياء والكيمياء من العلوم الفلسفية للأجسام" (24).

سأعود فيما بعد الى اقتباس رينان من كوفيهه، بالإضافة الى إشارات المستمرة الى العلوم الطبيعية. أما الآن، فينبغي أن نلاحظ أن القسم الأوسط كله من مستقبل العلوم تحتله مسارد رينان المستحسنة لفقه اللغة، وهو علم يصفه بأنه، في آن واحد، أكثر المساعي الانسانية صعوبة تحديد، وأكثر فروع المعرفة دقة. وفي تطلعات فقه اللغة الى أن يصير علماً حقاً من علوم الانسانية، يضع رينان نفسه في صف فيكو، وهردر، وولف، ومونتسكيو، بالإضافة الى فقهاء لغة يكادون أن يكونوا معاصرين له، مثل فيلهلم فون همبولدت، بوب، والمستشرق العظيم إيوجين بيرنوف (الذي أهدي إليه الكتاب). ويموضع رينان فقه اللغة مركزياً ضمن ما يشير اليه في كل مكان بوصفه مسيرة المعرفة؛ وفي الحق أن الكتاب ذاته هو بيان (ما نفستق) للتفاؤلية الانسانية بقدرة الانسان على التحسن، وذلك، في ضوء عنوان الكتاب الفرعي ("أفكار عام 1848") وكتب أخرى من 1848، مثل بوفار وبيكوشيه، وشهر برومير الثامن عشر للويس بونايرت، مفارقة فكهة ليست بضئيلة. بمعنى ما، إذن، كان بيان رينان بشكل عام، ومسارده لفقه اللغة بشكل خاص - وقد كان قبل ذلك الوقت كتب رسالته فقه اللغوية الضخمة في اللغات السامية التي منح من أجلها جائزة فولني - قد صممت بقصد أن تضع رينان من حيث هو مفكر في علاقة سهلة التلمس مع القضايا الاجتماعية العظيمة التي أثارها 1848. وإن كون رينان اختار أن يصوغ هذه العلاقة على أساس أقل المذاهب الفكرية قريباً ومباشرة (فقه اللغة)، وأدناها درجة ارتباط وعلاقة ظاهريين بالمشكلات العامة، وأكثرها محافظة وتقليدية، يوحي بالدرجة المتطرفة من تعمد رينان وتخطيطه. ذلك أنه، في حقيقة الأمر، لم يكن يتحدث حديث فرد الى جميع البشر، بل كان يتحدث بوصفه صوتاً تأملياً، متخصصاً اعتبر عدم المساواة بين الشعوب - كما قال في مقدمته للكتاب عام 1890 - والسيطرة الضرورية من قبل أقلية منها على الأكثرية، أمراً بديهياً باعتباره قانوناً، من قوانين الطبيعة والمجتمع، لا ديمقراطياً (25).

لكن، كيف كان بمقدور رينان أن يضع نفسه وما كان يقول به في مثل هذا الموضوع المليء بالمفارقة الضدية؟ إذ، أي شيء كان فقه اللغة، من جهة أولى، إن لم يكن علماً للانسانية بأكملها، علماً ينطلق من مقدمة تقول بوحدة الأجناس البشرية كلها وبقيمة كل جزئية انسانية؟ ورغم ذلك، فأى شيء كان فقيه اللغة، من جهة ثانية، إن لم يكن - كما برهن رينان نفسه بتحيزه العنصري المستطير الشهرة ضد أولئك الإساميين الشرقيين الذين منحتهم دراسته لهم اسمه المهني (26) - مقسماً فظاً للبشر الى عروق متفوقة وعروق دونية، وناقداً تحريماً طوى عمله بين كشحيه أكثر التصورات غرابة وسرية عن الزمانية، والأصول، والتطور، والعلاقة، والقيمة الانسانية؟ إن جزءاً من الاجابة على هذا السؤال هو أن رينان، كما تظهر رسائله المبكرة ذات المحتوى فقه اللغوي الى فيكتور كوزان، وميشليه، والكساندر فون همبولدت (27)، كان ذا حس قوي بالنقابية كباحث محترف، ومستشرق محترف؛ حس خلق، في واقع الأمر، مسافة فاصلة بينه وبين عامة الناس. غير أن ما هو أكثر أهمية، كما أعتقد، هو تصور رينان الخاص لدوره بوصفه فقيه لغة شرقياً في إطار تاريخ فقه اللغة الأشمل وتطوره، وأهدافه، كما رآها هو. وبكلمات أخرى، فإن ما قد يبدو لنا مفارقة ضدية كان النتيجة المتوقعة للنحو الذي تصور به رينان موقعه السلالي في ميدان فقه اللغة، في تاريخه، واكتشافاته التدشينية، وما فعله هو، رينان، بهذا الميدان. لذلك ينبغي أن يوصف رينان لا باعتباره يتحدث حول فقه اللغة، بل بالحري باعتباره يتحدث فقه - لغوياً بكل القوة التي يمتلكها مؤسس يستخدم اللغة المرمزة لعلم جديد ذي مكانة سامية، علم لا مكن لأي من عباراته عن اللغة ذاتها أن تصاغ بطريقة مباشرة أو بطريقة ساذجة.

ونتيجة للطريقة التي فهم بها رينان فقه اللغة، وتلقاه، وتعلمه، فقد فرض عليه هذا المذهب طقماً من القواعد الفكرية. فأن يكون المرء فقيه لغة هو أن يكون محكوماً في نشاطه بالدرجة الأولى بطقم من الاكتشافات الحديثة التي تعيد تقييم الأشياء والتي بدأت، عملياً، علم فقه اللغة وأضفت عليه نظرية معرفية متميزة خاصة به؛ وأنا أتحدث هنا عن الفترة الممتدة، بصورة تقريبية، بين الـ 1780 (ات) وبين منتصف الـ 1830 (ات)، التي يصادف القسم الأخير منها مرحلة بدء رينان لدراسته. وتسجل مذكراته كيف أدت به أزمة الايمان الديني التي انتهت بفقدان هذا الايمان الى حياة البحث العلمي: وكان ذلك فعل عماده في فقه اللغة، في رؤياه للعالم، وأزماته، وأسلوبه. وقد آمن رينان بأن يحاته على سعيد شخصي كانت تعكس الحياة المؤسساتية لفقه اللغة. وعلى أي حال كان مصمماً أن يكون في حياته مسيحياً بالقدر الذي كانه ذات مرة، لكن دون المسيحية وفي معزل عنها، ومع ما سماه "العلم العلماني" (28).

إن أفضل مثال على ما يمكن لعلم علماني أن يفعله، ولما يعجز عن فعله، ظهر بعد سنوات في محاضرة ألقاها رينان في السوربون عام 1878 "حول الخدمات التي قدمها فقه اللغة للعلوم التاريخية".

وفي هذا النص دلالة كاشفة هي أن ما كان في ذهن رينان وهو يتحدث عن فقه اللغة، وهو بصورة واضحة، الدين – ما ينبئنا به فقه اللغة مثلاً، كما يعلمنا إياه الين، عن أصول الانسانية، والحضارة، واللغة – من أجل غرض واحد هو أن يظهر لقرائه أن فقه اللغة ينقل إلينا رسالة أقل انسجاماً بكثير وأقل إحكاماً في سبلها من الرسالة التي ينقلها إلينا الدين (29). ولأن رينان كان تاريخياً الى درجة لا يمكن الخلاص منها، ولأنه كن، كما قال مرة، مورفولوجياً في نظريته، فقد بدا معقولاً أن الطريقة الوحيدة التي كان يستطيع بها، في شبابه، أن ينتقل من الدين الى البحث في فقه اللغة، هي أن يحتفظ في العلم العلماني الجديد برؤيا العالم التاريخية التي كان قد اكتسبها من الدين. ومن هنا "إن مهنة واحدة فقط بدت لي جديرة بأن تملأ حياتي؛ وهي أن أتابع بحثي النقدي في المسيحية [والإشارة هنا الى مشروع رينان البحثي الرئيسي في تاريخ المسيحية وأصولها] مستخدماً تلك الوسائل الأكثر وفرة التي يوفرها لي العلم العلماني" (30). لقد كان رينان تمثل نفسه وصاغها في فقه اللغة طبقاً لأسلوبه الخاص بعد – المسيحي.

وقد عرف رينان معرفة تامة أن الفرق بين التاريخ الذي قدمته المسيحية داخلياً والتاريخ الذي قدمه فقه اللغة، وهو مذهب حديث نسبياً، هو بالضبط ما جعل فقه اللغة الحديث ممكناً. ذلك أننا، كلما ذكر "فقه اللغة" حول نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، يراد لنا أن نفهم أن المقصود هو فقه اللغة الجديد الذي كان بين نجاحاته الرئيسية النحو المقارن، وإعادة تصنيف اللغات الى عائلات، ثم الرفض النهائي للاعتقاد بالأصول الإلهية للغة. وليس من المبالغة أن يقال إن هذه الانجازات كانت الى حد بعيد نتيجة مباشرة لوجهة النظر التي اعتبرت اللغة ظاهرة انسانية بصورة مطلقة. وقد راجت هذه النظرة حين اكتشف تجريبياً أن ما سمي اللغات المقدسة (والعبرية بشكل رئيسي) لم تكن تنتمي الى زمن بدئي ضارب في القدم، كما أنها لم تكن ذات مصدر إلهي. ولذلك فإن ما أسماه فوكو "اكتشاف اللغة" كان حدثاً علمانياً أدى الى تنحية تصور ديني عن كيفية منح الله اللغة للانسان في جنة عدن (31)، والحلول محله. وبالفعل، فلقد كانت إحدى عواقب هذا التغير، الذي أزيح به مفهوم اشتقاقي سلالي للتواشج اللغوي عن طريق نظرة الى اللغة بوصفها مجالاً قائماً بذاته تشده بنى داخلية وانسجامات داخلية غير مصقولة، الانحسار الاحتدامي للاهتمام بمشكلة أصول اللغة. وفيما كانت مناقشة المشكلة في الـ 1770 (ات)، وهي الفترة التي منح فيها المجمع <الأكاديمية> البريطاني هردروسام عام 1772 عن مقالته حول أصول اللغة، الزي الطاعني، فإن هذه المشكلة، بحلول العقد الأول من القرن الجديد، أصبحت محرمة بوصفها موضوعاً للجدال المتفقه في أوروبا.

من كل الجوانب، وبطرق مختلفة عديدة، كان ما قرره وليم جونز في كتابات تذكارية (1785 - 1792) وما طرحه فرانتز بوب في مقارنات نحوية (1832) هو أن السلالة الإلهية للغة قد مزقت كفكرة تمزيقاً نهائياً وأعلن إفلاسها. وأصبح تصور تاريخي جديد، باختصار، ضرورة لأن المسيحية بدت عاجزة عن البقاء بعد الدليل التجريبي الذي ضاعل المكانة الإلهية لنصها الرئيسي. بالنسبة للبعض، وكما قال شاتوبريان، كان الايمان راسخاً لا يتزعزع رغم المعرفة الجديدة بأن السنسكريتية كانت سابقة على العبرية: "آه، لقد حدث أن المعرفة الأعمق باللغة المتفقهة للهند دفعت قروناً لا تحصى الى دائرة الكتاب المقدس الضيقة. فما أسعد حظي لأنني عدت مؤمناً قبل أن أضطر الى تجربة هذا الموت الجسدي" (32). أما بالنسبة لآخرين، وبشكل خاص فقهاء اللغة مثل بوب الرائد نفسه، فقد أدت دراسة اللغة الى تاريخ، وفلسفة، ومعرفة خاصة بها نفت جميعها أي مفهوم للغة بدئية أساسية أعطاه الله للانسان في عدن. ومثلما بدا أن دراسة السنسكريتية وحالة الامتداد الرحب لأواخر القرن الثامن عشر نقلت البدايات الأولى للحضارة الى نقطة قصية شرق الأرض التوراتية، بدا أيضاً أن اللغة أصبحت حقلاً داخلياً يخلقه وينجزه الذين يستعملون اللغة فيما بينهم أكثر مما كانت استمرارية بين قوة خارجية والمتحدث الانساني. ولم تكن هناك لغة أولى - إلا بطريقة سأناقشها الآن - تماماً كما أنه لم تكن هناك لغة بسيطة.

كان تراث هذا الجيل الأول من فقهاء اللغة، بالنسبة لرينان، ذا أهمية قصوى، أقصى حتى من العمل الذي قام به ساسي. وكلما ناقش رينان اللغة وفقه اللغة، سواء أكان ذلك في بداية مهنته المديدة، أو في وسطها، أو في نهايتها، فإنه كان يكرر ذكر الدروس التي تلقنها من فقه اللغة الجديد، الذي كانت أعمدته الرئيسية المنطلقات ضد - السلالية، وضد - المستمرة لممارسة لغوية تقنية (في مقابل <الممارسة> الإلهية). ففي عرف اللغوي لا يمكن أن تصور اللغة بوصفها نتيجة لقوة تنبثق، في فعل وحيد الطرف، من الله. وبعبارة كولردج "فاللغة هي سلاح العقل الانساني؛ وهي تحمل، في آن واحد، كؤوس فتوحاته الماضية وأسلحة فتوحاته المقبلة" (33). أما فكرة اللغة العدنية الأولى فإنها تفسح المجال للمفهوم النشواني للغة بدئية (الهندو-أوروبية، السامية) ليس وجودها أبداً موضوعاً للنقاش، ما دام معترفاً به أن مثل هذه اللغة لا يمكن أن تستعاد بل يمكن فقط أن يعاد تشكيلها من خلال العملية فقه اللغوية. والى الحد الذي يصبح معه أن لغة واحدة تؤدي من جديد، بصورة نشوانية، وظيفة حجر الزاوية لجميع اللغات الأخرى فإن السنسكريتية هي هذه اللغة في شكلها الهند - أوروبي الأقدم. وكذلك فقد تغيرت المصطلحات: إذ أن ثمة الآن عائلات من اللغات (وجلي هنا القياس مع التصنيفات الجنسية والتشريحية)، وثمة أيضاً شكل لغوي كامل، لا ينبغي ضرورة أن يتطابق مع أي لغة "حقيقية". وثمة لغات أصلية من حيث هي وظيفة أدائية للانشاء فقه اللغوي، لا بسبب الطبيعة.

غير أن بعض الكتاب علقوا بطريقة لاذعة بارعة على الكيفية التي حلت بها السنسكريتية والأشياء الهندية بشكل عام، ببساطة، محل العبرية والمغالطة العدنية. فقد قال بنجمن كونستانت، في وقت مبكر عام 1804، في كتابه مذكرات حميمة إنه لم يكن ينوي أن يتعرض للهند في كتابه عن الدين، لأن الانكليز الذين امتلكوا الهند والألمان الذين درسوها، كانوا قد حولوا الهند باصرار لا يكل الى منبع وأصل لكل شيء في الوجود. ثم كان هناك الفرنسيون الذين قرروا بعد نابليون وشامبليون أن كل شيء بدأ في مصر والشرق الجديد (34). وقد ازدادت هذه الحماسة الغائية اتقاداً بعد 1808 بسبب كتاب فردرك شليغل حول لغة الهند وحكمتها الذي بدا أنه يوثق ويؤكد ما كان هو قد قاله عام 1800 من أن الشرق هو أصفى أشكال الرومانسية.

كان ما حفظه جيل رينان - الذي تتقف خلال الفترة الواقعة بين 1830 (ات) و 1840 (ات) - من هذه الحماسة كلها للشرق ضرورة الشرق فكراً للباحث الغربي في اللغات، والثقافات، والأديان. وكان النص - المفتاح في هذا السياق كتاب إدغر كوينت أصول الديانات (1832) وهو عمل أعلن بدء النهضة الشرقية وأدخل الشرق والغرب أحدهما مع الآخر في علاقة وظيفية. ولقد أشرت من قبل الى المعنى الهائل لهذه العلاقة كما حللها، بصورة شمولية، ريمون شفاف في النهضة الشرقية، وما اهتمامي به الآن إلا بقصد ملاحظة جوانب محددة منه ذات علاقة وثيقة بعمل رينان بوصفه فقيه لغة ومستشرقاً. كان ارتباط كوينت بميشليه، واهتمامهما المشترك بهردر وفيكو، على التوالي، قد أقنعهما بالحاجة الى الباحث - المؤرخ لكي يجابه المختلف الغريب، والقصي، تقريباً بطريقة جمهور يشاهد حدثاً احتدامياً يتكشف، أو مؤمن يشهد وحياً يوحى. وكانت الصيغة التي وضها كوينت هي أن الشرق يقترح وأن الغرب يقدر المصير: فلاسيا أنبياؤها، ولأوروبا أطباؤها (متفقهوها، وعلماءوها؛ والتورية مقصودة). ومن هذه المواجهة تولد عقيدة جديدة أو إله جديد؛ غير أن النقطة التي يثيرها كوينت هي أن كلا الشرق والغرب يحقق مصيره ويؤكد هويته خلال هذه المواجهة. ومن حيث هو موقف لباحث فإن صورة الغربي المتفقه وهو يقوم بمسح للشرق السلبي، الرشيمي، الانثوي، بل حتى الصامت الهامد، من نقطة متميزة شديدة الملاءمة، ثم يتابع عمله ليفصح عن الشرق وبصوغه، جاعلاً الشرق يكشف عن أسرارهِ بإشراف ثقة متفقه مختص بفقهِ اللغة يستقي قوته من مقدرة على فك ألغاز لغات سرية، غريبة - فإن هذا الموقف سيستمر بالحاح في عمل رينان. أما ما لم يستمر لدى رينان خلال الـ 1840 (ات) حين كان يقوم بتدريبه المهني كفقيه لغة، فقد كان الموقف الاحتدامي: إذ أن هذا الأخير قد استبدل بالموقف العلمي.

كان التاريخ ، في عرف كوينت وميشليه، احتداميةً (دراما). ويصف كوينت، وصفاً موحياً، العالم كله بأنه معبد والتاريخ الانساني بأنه طقس ديني من نوع ما. ولقد رأى كل من ميشليه وكوينت العالم الذي وصفاه. وكانت أصول

التاريخ شيئاً يستطيعان أن يصفاه باللغة الرائعة، المشبوبة، الاحتدامية نفسها التي استخدمها فيكو وروسو في تصوير الحياة على الأرض في العصور البدائية . ولم يكن ثمة من شك في ذهن ميشليه وكوينت في أنهما ينتميان الى المشروع الجماعي الرومانسي الغربي "إما في الملحمة أو في نوع أدبي رئيسي آخر – في المسرحية، وروايات البطولة والحب <الرومانس> النثرية، أو في "النشيد الأعظم" الرؤيوي – الذي أخذ على عاتقه أن يعيد، جذرياً، سبك النسق المسيحي للسقوط، والفداء، وظهور أرض جديدة تشكل فردوساً مجدداً، في لغة ملائمة للأحوال التاريخية والفكرية السائدة في عصرها" (35). وفي تصوري أن فكرة ولادة إله جديد كانت، بالنسبة لكوينت، تعني في نهاية المطاف ملء المكان الذي هجره الإله القديم؛ أما بالنسبة لرينان، فإن كونه فقيه لغة كان يعني صرم كل علاقة ممكنة مع الإله المسيحي القديم، لكن ينشأ بدلاً منه معتقد جديد – ربما كان العلم – ويقف، لنقل، حراً وفي مكان جديد. ولقد نذر رينان عمله كله لتجسيد هذا التقدم وإثرائه.

صاغ رينان ذلك بوضوح في نهاية مقالته الخالية من الامتياز عن أصول اللغة: إن الانسان لم يعد مبتكراً ، وإن عصر الخلق قد انتهى دون رب (36). لقد كان ثمة فترة، لا يمكننا أن نحددها إلا تكهنات، نُقل فيها الانسان، بالمعنى المعجمي للكلمة، من الصمت الى الكلمات. وبعد ذلك كانت اللغة؛ ومهمة العالم الحقيقي هي أن يكتبه كيف هي اللغة، لا كيف جاءت. ورغم ذلك، فإذا كان رينان ينفي الخلق المشبوب للعصور البدائية (الذي أثار خيال هرذر، وفيكو، وروسو وحتى كوينت وميشليه) فلقد نصب مكانه نمطاً جديداً ومتعمداً من الخلق المصطنع، نمطاً يؤدي نتيجة للتحليل العلمي. ففي محاضراته التدشينية في الكوليج دو فرانس (21 شباط، 1862) أعلن رينان أن محاضراته مفتوحة للجمهور من أجل أن يرى رأي العين "المختبر الحق لعلوم فقه اللغة" (37). وكان أي قارئ لرينان سيدرك أن جملة كهذه كان ينتوى لها أن تحمل أيضاً مفارقة فكهة نمطية، وإن كانت قاصرة، مفارقة لم يكن الغرض منها صدم المتلقي بل منحه شعوراً هادئاً بالغبطة. ذلك أن رنان كان الآن يرث كرسي اللغة العبرية وكانت محاضراته تدور حول إسهام الشعوب السامية في تاريخ الحضارة. فأى تحد مهين للتاريخ "المقدس" يمكن أن يفوق التحدي الكامن في إحلال مختبر لغوي محل التدخل الالهي في التاريخ؟ وأي سبيل بليغ يفوق هذا السبيل لإعلان أن علانقية الشرق المعاصر وجدواه يقتصران، ببساطة، على كونه مادة للاستكناه الأوروبي؟ (38) لقد كانت شذرات ساسي الفاقدة للحياة، بالمقارنة، والمرتبة في ملوحات، تستبدل الآن بشيء جديد.

كانت للخطبة المنمقة المثيرة التي أنهى بها رينان درسه وظيفة أخرى تتعدى كونها، ببساطة، ربطاً لفقه اللغة الشرقي السامي بالمستقبل وبالعلم. فقد كان إتيين كواترمير، وهو سلف رينان المباشر في كرسي اللغة العبرية، باحثاً يمثل نموذجاً للكاريكاتير الشائع لما ينبغي أن يكون

عليه الباحث الحق. وكان دؤوباً بشكل معجز وذا عادات متحذقة. وقد وصفه رينان، في ملاحظة تذكارية خالية نسبياً من الشعور كتبها لمجلة المناظرات * في تشرين الأول عام 1857، بأنه كان يقوم بعمله مثل عام مُجدّ لم يكن باستطاعته، حتى حين كان يقدم خدمات جلّي، أن يرى النصب الكلي الذي كان يبنيه. ولم يكن النصب بأقل من "العلم التاريخي للجوهر الانساني"، الذي كان في طريقه الآن الى أن يبنى لبنة لبنة (39). ويقدر ما كان كواترمير لا ينتمي الى هذا العصر، بقدر ما كان رينان في عمله مصمماً على أن يكون جزءاً منه. وعلاوة، فإذا كان الشرق من قبل يحدد قطعياً ودون تمييز بأنه الهند والصين، فإن رينان كان يطمح الى احتراز إقليم شرقي جديد لنفسه، كان في هذه الحالة الشرق السامي. وليس ثمة من شك في أن رينان لحظ الخلط العرضي، والسائد بالتأكيد، بين العربية والسنسكريتية (كما في رواية بلزك جلد الخيبة حيث يوصف الخط العربي للطلسم المهلك بأنه سنسكريتي) وأنه، انطلاقاً من ذلك، أخذ على عاتقه أن يفعل في مجال اللغات السامية ما فعله بوب في اللغات الهندو - أوروبية : لقد صرح بذلك في المقدمة التي كتبها عام 1855 لرسالته السامية المقارنة (40). ومن هنا، فإن خطط رينان كانت تهدف الى نقل اللغات السامية ووضعها في محرق حاد يرهج فتنة بأسلوب بوب، وإضافة الى هذا، الى رفع مركز دراسات هذه اللغات الدونية المهملة الى مستوى علم مشبوب جديد للعقل الانساني بأسلوب لويس لامبرت.

وكان رينان، في أكثر من مناسبة، صريحاً في تأكيده لكون الساميين والسامية مخلوقات من صنع الدراسات فقه اللغوية الاستشراقية (41). وإذا كان هو من قام بهذه الدراسات، فإن الغرض كان إزالة أي التباس حول مركزية دوره في هذا الخلق الجديد الاصطناعي. لكن، ما الذي عناه رينان بلفظة الخلق في هذه الحدوثات لها؟ وبأي صورة ارتبط هذا الخلق بالخلق الطبيعي، أولاً، أو بالخلق الذي نسبه رينان وآخرون الى المختبر والعلوم التصنيفية والطبيعية، وبشكل رئيسي ما كان منها يسمى علم التشريح الفلسفي؟ وهنا لا مفر لنا من التكهن بعض الشيء. لقد كان رينان خلال حياته المهنية كلها يتخيل، فيما يبدو، أن دور العلم في الحياة الانسانية هو (وأنا أقتبس عبارته الآن مترجمة ترجمة حرفية الى أقصى درجة أستطيعها) "إبلاغ الانسان بصورة جازمة (أو الافصاح له عن) كلمة (لوغوس؟) الأشياء" (42). فالعلم يمنح النطق للأشياء؛ بل أن العلم، الى درجة أسمى من ذلك، يستخرج النطق الكامن طاقة في الأشياء، ويؤدي الى جعله منظوقاً. والقيمة الخاصة للسانيات، (كما سمي فقه اللغة في كثير من الأحيان آنئذ) لا تتمثل في أن العلوم الطبيعية تشابهها، بل في أن اللسانيات تعامل الأفاظ بوصفها أشياء، هي فيما عدا ذلك، صامته تجبر على أن تبوح بأسرارها. ولتتذكر أن الحدث الاختراقي الرئيسي <لحدود المعرفة> في دراسة النقوش والهيورغليفيات كان اكتشاف شامبوليون أن رموز حجر رشيد كانت ذات مكون صوتي إضافة الى مكونها الدلالي (43). ومن ثم فقد كان جعل الأشياء تنطق مثيلاً لجعل الكلمات تنطق، وقد

منحت قيمة ظرفية، وموضعاً محدداً بدقة في ترتيب للانتظامية محكوم بالقواعد. فقد دلّ الخلق، في المعنى الأول للكلمة كما استخدمها رينان، على الإفصاح الذي كان يمكن عن طريقه أن يُبصر شيء مثل اللغات السامية كمخلوق من نوع ما. ودلّ الخلق، ثانياً، على الوضعية – التي عنت بالإشارة إلى السامية التاريخ، والثقافة، والعرق، والعقل، الشرقية – التي أضيفت وأبرزت إلى المقدمة مخرجةً عن تكتّمها على يد العالم. وأخيراً، فقد كن الخلق تشكيل نظام للتصنيف أمكن عن طريقه أن يعاين الشيء المعني مقارناً مع أشياء مشابهة أخرى؛ وبـ "مقارناً" قصد رينان شبكة معقدة من العلاقات الاستبدالية القائمة بين اللغات السامية والهندو – أوروبية.

إذا كنت فيما قلته حتى الآن قد ألححت بهذا القدر على دراسة رينان المنسية نسبياً للغات السامية، فقد كان ذلك لعدد من الأسباب الهامة. كانت <اللغات> السامية الدراسة العلمية التي تحول إليها رينان بعد فقدانه لعقيدته المسيحية مباشرة؛ وقد وصفت فيما سبق كيف غدا رينان يعاين دراسة السامية بوصفها بديلاً لعقيدته وفاعليةً توفر إمكانية نشوء علاقة نقدية بهذه العقيدة في المستقبل. وكانت دراسة رينان الاستشرافية والعلمية الطويلة الأولى (وقد فرغ منها عام 1847، ونشرت للمرة الأولى عام 1855) جزءاً من أعماله الرئيسية المتأخرة حول أصول المسيحية وتاريخ اليهود، بقدر ما كانت تمهيداً أساسياً لهما – ومن الشيق أن عدداً قليلاً فقط من الدراسات المعاصرة أو التي أصبحت مصادر شائعة في التاريخ اللغوي أو في تاريخ الاستشراق يقتبس من أعمال رينان، ويفعل ذلك باهتمام عارض (44) – وقد اعتبر عمله الكامل في الساميات إنجازاً فقه لغوي متجاوزاً، كان له فيما بعد أن يستقي منه سلطة استرجاعية لدعم مواقفه (التي كانت باستمرار مواقف سيئة) من الدين، والعرقية، والقومية (45). فكلما رغب رينان في إبداء رأي حول اليهود أو المسلمين، مثلاً، كان يفعل ذلك وفي ذهنه أحكامه القاسية جداً على الساميين (هذه الأحكام التي لم يكن لها أساس ترتكز عليه إلا في إطار العلم الذي كان يمارسه). وعلاوة على ذلك، فإن دراسة رينان السامية كان يقصد منها أن تكون إسهاماً في تطور اللغويات الهندو – أوروبية وفي تمييز الاستشراق وتحديده. ولقد كانت السامية، بالنسبة للأولى، شكلاً منحطاً، بكلا المعنيين الأخلاقي والبيولوجي؛ أما بالنسبة للثاني، فقد كانت شكلاً ثباتاً – إن لم تكن الشكل الوحيد – من أشكال الانحطاط الثقافي. وأخيراً، فقد كانت السامية مخلوق رينان الأول، اختلاقاً ابتدعه هو في المختبر فقه – اللغوي من أجل إرضاء حسه بالمكانة في الحياة العامة وبالرسالة. وينبغي ألا يغيب عن بالنا إطلاقاً أن السامية كانت بالنسبة لآنا رينان رمزاً للسيطرة الأوروبية (وبالتالي سيطرته هو) على الشرق وعلى عصره نفسه.

ولذلك لم تكن السامية – من حيث هي فرع من فروع الشرق – موجوداً طبيعياً بشكل كامل – كما هي، مثلاً، فصيلة من القروء – كما لم تكن أيضاً موجوداً غير طبيعي أو إليها بشكل كامل – كما كانت قد اعتبرت ذات يوم. بل احتلت السامية مكانة وسيطة، حيث اكتسبت شرعيتها في شذوذاتها (وقد تحددت الانتظامية باللغات الهندو – أوروبية) بعلاقة معكوسة مع اللغات الطبيعية، وصارت قابلة للفهم بوصفها ظاهرة شاذة السلوكية وغولية بصورة جزئية لأن المكتبات، والمختبرات، والمتاحف كانت أمكنة عرضها وتحليلها. وقد اتخذ رينان لرسالته لهجة وطريقة عرض استخرجتا أقصى ما يمكن استخراجه من التعلم الكتابي ومن الملاحظة الطبيعية كما مارسها رجال مثل كوفييه وجيو فروي سان هيلير الأب والابن. ولقد كان هذا إنجازاً أسلوبياً هاماً، لأنه سمح لرينان باستمرار بالافادة من المكتبة من حيث هي إطار تصوري لفهم اللغة ضمنه، بدلاً من الافادة من البدائية أو الأمر رالاهي، ومن المتحف، حيث تصب نتائج الملاحظة المخبرية من أجل العرض، والدراسة، والتدريس (46). ويتعامل رينان في كل موضع من عمله مع اللغة، التاريخ، الثقافة، العقل، الخيال – كأشياء تحولت الى غير ذاتها، كأشياء منحرفة بشكل شاذ، لأنها سامية وشرقية، ولأنها تنتهي الى المختبر من أجل تحليلها. وهكذا، فإن الساميين وحدانيون معجلون لم ينتجوا تراثاً أسطورياً، أو فناً، أو تجارة، أو حضارة؛ ووعيهم ضيق وحاد الصلابة؛ وبشكل عام، فإنهم يمثلون "تركيباً دونياً للطبيعة الانسانية" (47). وفي الوقت نفسه، يريد رينان أن يكون مفهوماً أنه يتحدث عن نموذج بدئي، لا عن نموذج سامي حقيقي ذي وجود فعلي (مع أنه خالف هذا أيضاً بحديثه عن اليهود والمسلمين المعاصرين بأقل بكثير من التجرد العلمي في مواضع كثيرة من كتاباته) (48). وهكذا، فإن لدينا، من جهة أولى، تحول الانساني الى العيني، ومن جهة أخرى، الحكم المقارن الذي تبقى عن طريقه العينة عينة وموضوعاً للدراسة العلمية فقه اللغوية.

تتناثر خلال <كتاب رينان> التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية تأملات حول الروابط بين اللغويات وعلم التشريح، وملاحظات – هي في عرف رينان ذات أهمية مماثلة – عن كيفية استخدام هذه الروابط لكتابة التاريخ الانساني (العلوم التاريخية <بعبارة رينان>). لكن علينا أولاً أن ننظر في الروابط الضمنية. ولا أظن أن من الخطأ أو المبالغة أن يقال إن صفحة نمطية من صفحات رينان الاستشراقية في التاريخ العام قد شكلت طباعياً وبنوياً وفي ذهن <المؤلف> صفحة من صفحات التشريح الفلسفي المقارن، بأسلوب كوفييه أو جيو فروي سان هيلير. إن كلا من اللغوي وعالم التشريح يزعم أنه يتحدث عن أشياء لا يمكن أن يحصل عليها أو تلاحظ بصورة مباشرة في الطبيعة؛ ذلك أن جمجمة أو رسماً خطياً مفصلاً للعضلة، تماماً مثل المناسق التي يؤلفها اللغوي مستخرجاً إياها من نموذج بدئي سامي أو هندو – أوروبي افتراضي صرف، يتماثلان في كونهما نتاجاً للمختبر والمكتبة. ويحمل نص كتاب لغوي أو تشريحي العلاقة نفسها بالطبيعة (أو الواقع الفعلي) التي يحملها صندوق للعرض، في متحف،

تعرض فيه عينة للحيوانات الثديية أو عضو من الأعضاء. فما هو معطى على الصفحة وفي صندوق عرض المتحف هو مبالغة متبتورة، مثل كثير من قبسات ساسي الشرقية التي تهدف الى عرض علاقة بينا لعلم (أو العالم) وبين الشيء، لا علاقة بين الشيء والطبيعة. اقرأ أي صفحة، تقريباً، من صفحات رينان عن العربية، والعبرية، والآرامية أو النموذج البدئي السامي وستجد نفسك تقرأ حقيقة من حقائق القوة الت يستحضر عن طريقها المستشرق فقيه اللغة، بسلطته ولحظة يشاء، من المكتبة أمثلة على كلام الانسان ويرتبها هناك محاطة بنثر أوروبي رقيق مرفق يشير الى العيوب، والفضائل، والخصائص البربرية، والقصور الكامن في اللغة، والبشر، والحضارة. وتسكب لهجة المعرض وزمنه بصورة منتظمة تقريباً في الزمن الحاضر المعاصر، من أجل أن يعطي المرء انطباعاً عن تجربة تعليمية برهانية يقف خلالها الباحث - العالم أمامنا على منصة المحاضرة - المختبر، خالقاً، حاصراً، ومحاكماً المادة التي يناقشها.

تضاء رغبة رينان الحادة بخلق حس بأن ثمة تجربة برهانية تحدث بالفعل الى درجة أبعد حين يقول صراحةً إنه بينما يستخدم علم التشریح علامات مستقرة ومبصرة يعزو عن طريقها الأشياء الى طبقات، فإن اللغويات لا تفعل ذلك (49). ولذلك فإن على اللغوي أن يجعل حقيقة لغوية ما تتطابق مع مرحلة تاريخية بطريقة ما؛ ومن هنا إمكانية التصنيف. ورغم ذلك، فإن الزمنية اللغوية والتاريخ، كما كان رينان يكثر من القول، مليئان بالفراغات والانقطاعات الهائلة، والمراحل الافتراضية. ومن ثم فإن الأحداث اللغوية تتم في بعد زمني غير خطي ومتقطع أصلاً يتحكم به اللغوي بطريقة خاصة جداً. وهذه الطريقة، كما تبرهن رسالة رينان في الفرع السامي من اللغات الشرقية الى درجة بعيدة، طريقة مقارنة؛ إذ تتخذ اللغات الهندو - أوروبية معياراً عضوياً حياً، وتعاين اللغات السامية الشرقية، بالمقارنة، بوصفها لا عضوية (50). ويحول الزمن الى فضاء التصنيف المقارن الذي يقوم في جذوره على ثنائية ضدية صارمة بين اللغات العضوية واللاعضوية. فعلى طرف أول، ثمة العملية العضوية المولدة حيواً (بيولوجياً) والمتمثلة في الهندو - أوروبية، بينما تقف في الطرف النقيض العملية اللاعضوية، وغير المولدة أساساً، التي استجاثت في السامية؛ بل الأهم هو أن رينان يوضح بشكل مطلق أن هذه المحاكمة المتغطرسية تصدر عن فقيه اللغة المستشرق بعد أن يصوغها في مختبره، إذ أن تميزات من النمط الذي يشغله ليست ممكنة كما أنها ليست في متناول أحد سوى المحترف المدرب، "لذلك نرفض أن نسمح باعتبار اللغات السامية ذات مقدرة على تجديد نفسها، حتى ونحن نعترف بأنها لا تنجو - بأكثر مما ينجو أي نتاج آخر للوعي الانساني - من ضرورة التغير أو التعديل المتتابع" (51).

ورغم ذلك فإن وراء حتى هذه الثنائية الضدية الجذرية في ذهن رينان ضدية أخرى، فهو يملأ بضع صفحات من الفصل الأول من الكتاب الخامس بشرح موقفه لقارئ بصراحة تامة. ويحدث هذا حين يقدم رينان آراء سان - هيلير

حول "انحطاط الأنماط" (52). ومع أن رينان لا يحدد سان – هيلير الذي إليه يشير ، فإن إشارته واضحة بما يكفي. إذ أن كلا إيتيين وولده إيسيدور كانا متكهنين في مجال علوم الحياة ذوي شهرة وتأثير فائقين، وخصوصاً في حلقات المفكرين المتأدبين خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر في فرنسا، وقد كان إيتيين، كما نذكر، أحد الذين اشتركوا في الحملة النابليونية، واليه أهدى بلزاك قسماً مهماً من مقدمته للكوميديا الانسانية. ثم إن ثمة ليلاً على أن فلوير قرأ أعمال كلا الأب والابن وأفاد من آرائهما في كتاباته (53). ولم يكن إيتيين وإيسيدور وريثين لتراث علم الحياة "الرومانسي" وحسب – وهو تراث انتمى اليه كذلك غوته وكوفييه – وذوي اهتمام قوي بالقياس والمشاكلة والشكل العضوي الأصيل المشترك بين الأنواع وحسب، بل كانا أيضاً مختصين بفلسفة الغولية المرعبة وتشريحها – تراتولوجي، كما سماها إيسيدور – التي اعتبرت فيها أكثر الشذوذات إرغاباً نتيجة لانحطاط داخلي في حياة الأنواع (54). وليس بمقدوري الآن أن أدخل في تعقيدات التيراتولوجي (أو في سحرها المرعب)، بل أكتفي بأن أذكر أن كلا إيتيين وإيسيدور استغلا القوة الفطرية للمنسق اللغوي من أجل أن يشرحا الانحرافات الممكنة ضمن نظام حيوي (بيولوجي) ما. وهكذا كان لدى إيتيين مفهوم أن لبشع المرعب هو شذوذ عن القاعدة، بالضبط كما أن الكلمات في اللغة تقوم بينها علاقات قياسية كما تقوم بينها علاقات شذوذ وخروج؛ والفكرة في علم اللغة مجرد استثناء زائد، بل إن اشواذ تؤكد البنية المطردة التي تشد جميع الوحدات التي تنتمي الى طبقة واحدة. ونظرة كهذه في علم التشريح على قدر كبير من الجرأة. ويقول إيتيين في أحد المواضيع من "التمهيد" لكتابه فلسفة التشريح، ما يلي:

"وبالفعل فإن طبيعة عصرنا المميز تجعل من المحال أن يحصر المرء نفسه بشكل صارم في إطار مؤلف بسيط في موضوع واحد. أدرس شيئاً ما في عزلة ولن يكون في وسعك إلا أن تعيده الى نفسه، وبالتالي، لن يتاح لك أبداً أن تعرفه معرفة كاملة. وأدرسه في سياق كائنات يرتبط أحدها بالآخر بطرق مختلفة متعددة، كائنات معزول بعضها عن بعض بطرق مختلفة، تكتشف لهذا الشيء مدى أرحب من العلاقات. فأنت أولاً ستعرفه بصورة أفضل، حتى في خصوصيته: لكنك، وهو الأهم، ستعرف، بدراستك له في المركز من جو فاعليته الخاص، كيف يسلك بالضبط في عالمه الخارجي الخاص، وستعرف كذلك كيف تتشكل ملامحه الخاصة في استجابتها للبيئة التي تحيط بها" (55).

وما يقوله سان هيلير هنا لا يقتصر فقط على الشخصية الخاصة المميزة للدراسات المعاصرة (وقد كان يكتب عام 1822) هي اكتناه الظواهر اكتناهاً مقارناً، بل إنه يقول أيضاً إنه، في عرف العالم، ليس ثمة من ظاهرة، مهما بلغت من الشذوذ والاستثنائية، لا يمكن أن توضح وتعلل بالإشارة الى الظواهر الأخرى. لاحظ أيضاً كيف يستخدم سان – هيلير استعارة المركزية (في المركز من جو فاعليته الخاص) التي استخدمها رينان فيما بعد في

كتابه مستقبل العلم ليصف المركز الذي يحتلّه أي موجود في الطبيعة – بما في ذلك فقيه اللغة – فور وضعه ثمة بصورة علمية من قبل العالم المكتنه. وينشأ، بعد ذلك، رباط من التعاطف بين الموجود والعالم. ولا يمكن لهذا أن يحدث، طبعاً، إلا خلال التجربة المخبرية دون أي مكان آخر. والنقطة المطروحة هنا هي أن في تناول العالم نمطاً من القوة يمكن بواسطتها أن يعاين أكثر الحدوثات لاعاديةً معاينةً طبيعية وأن يعرف معرفة علمية، ويعني ذلك في هذه الحالة، المعرفة دون اللجوء الى الخارق وبالإشارة فقط الى بيئة محيطة يقوم العالم نفسه بتشكيلها. ونتيجة لهذا، يمكن أن يعاد تصور الطبيعة ذاتها وإدراكها بوصفها متصلةً، متناسقةً متناغمةً، وقابلةً للفهم جلية جوهرياً.

في عرف رينان، إذن، أن اللغة السامية ظاهرة أعيق تطورها وتوقف بالمقارنة مع اللغات والثقافات الناضجة للمجموعة الهندو – أوروبية، بل حتى بالمقارنة مع اللغات الشرقية السامية الأخرى (56). بيد أن المفارقة الضدية التي يعززها رينان هي أنه فيما يشجعنا على معاينة اللغات بوصفها تتطابق بطريقة ما مع "موجودات الطبيعة الحية" فإنه في كل موضع آخر من عمله يبرهن على أن لغاته الشرقية، اللغات السامية، لا عضوية، متعطلة النمو، مستحاثه بشكل كامل، وعاجزة عن أن تجدد حيويتها وقوتها؛ وبكلمات أخرى، يبرهن رينان على أن السامية ليست لغة حية، وأن السامي، في نهاية المطاف، ليسوا مخلوقات حية. وعلاوة، فإن اللغات والثقافات الهندو – أوروبية حية وعضوية بسبب المختبر لا بالرغم منه. وهذه المفارقة الضدية ليست أمراً هامشياً في عمل رينان، بل إنها، في تصوري، تقف في المركز من عمله كله، ومن أسلوبه، ووجوده المحفوظاتي في ثقافة عصره، وهي ثقافة كان إسهامه فيها على قدر كبير من الأهمية – وهو رأي اتفق عليه كتاب على درجة بالغة من الاختلاف في شخصياتهم مثل ماثيو أرنولد، وأوسكار وايلد، وجيمس فريزر، ومارسيل بروسست. وأن يكون بمقدور المرء أن يحمل ويعزز رؤيا تضم وتشد معاً الحياة والمخلوقات شبه الحية (الهندو – أوروبية، الثقافة الأوروبية) بالإضافة الى ظواهر شبه غولية، لا عضوية متوازية (السامية، الثقافة الشرقية) هو بالضبط الانجاز الحق للعالم الأوروبي في مختبره. فهو يشكل ويبني، وفعل التشكيل والبناء هو بحد ذاته علامة من علامات القوة الامبراطورية بإزاء الظواهر المتمردة الجامحة، وهو في الوقت نفسه تأكيد للثقافة المسيطرة وقدرتها على "التطبيع". وفي الحق، فليس من الإغراق أن يقال إن مختبر رينان اللغوي هو الموضع الفعلي لمركزيته العرقية الأوروبية؛ بيد أن ما يحتاج الى تأكيد هنا هو أن المختبر فقه – اللغوي لا وجود له خارج نطاق هذا الانشاء، وهذا لكتابة التي بسواطتها يتم إنتاج المختبر وتجربته باستمرار. وهكذا فإن حتى الثقافة التي يسميها <رينان> عضوية حية – ثقافة أوروبا – هي مخلوق يتم خلقه في المختبر وعلى يد فقه اللغة.

اتّسم عمل رينان المتأخر كله بأنه أوروبي وثقافي. وكانت إنجازاته متنوعة وذات مكانة محتفى بها. ويمكن تتبع السلطة التي امتلكها أسلوبه، أيًا كانت طبيعتها، في تصوري، إلى تقنيته في بناء اللاعوضي (أو المفقود) وإضافه مظهر الحياة عليه. ولقد اشتهر، طبعاً، أكثر ما اشتهر بكتابه حياة يسوع، العمل الذي دشّن تواريخه الضخمة للمسيحية والشعب اليهودي. بيد أن علينا أن نتذكر أن حياة يسوع كان بالضبط النمط نفسه من الإنجاز الذي كانه التاريخ العام: بناء أمكنت من خلقه مقدرة المؤرخ الماهر على احتراز سيرة شرقية ميتة (ميتة في عرف رينان بالدلالة المزدوجة لعقيدة ميتة ولمرحلة تاريخية ضائعة، ومن ثم، ميتة) وكأنما هي السرد الحقيقي لحياة طبيعية – والمفارقة الضدية هنا جلية جلاء مباشراً. وكان كل ما قاله رينان قد عبر أولاً في المختبر فقه – اللغوي، وحينما ظهر مطبوعاً منسوجاً في لحمه النص، كان فيه القوة الواهبة للحياة التي يمتلكها توقيع ثقافي معاصر استقى من الحدائث كل قوتها العلمية وكل استحسانها اللانقدي لذاتها. وبالنسبة لهذا النوع من الثقافة فإن علم أنساب كالسلالة، والتراث، والدين، والمجتمعات العرقية كانت جميعاً وظيفية أدائية من وظائف نظرية كانت مهمتها أن تبني العالم. وباستعارته للتعبير الأخير من كوفييه، كان رينان يضع، باحتراس، تجربة البرهان العلمي في منزلة فوق التجربة؛ وهكذا أحلت الزمانية في مكانة متدنية، لا جدوى لها علمياً، هي مكانة التجربة العادية، بينما نسبت قوى متقدمة تقدماً كبيراً على الرؤيا الأخلاقية للمرحلة الخاصة للثقافة وللمقارنة الثقافية (التي أنجبت التمرکز العرقي، والنظرية العرقية، والاضطهاد الاقتصادي).

كان أسلوب رينان، وعمله كمستشرق ورجل أدب، والظروف المحيطة بالمعنى الذي ينقله عمله، وعلاقته الحميمة إلى درجة عجيبة بثقافة البحث والثقافة الأوروبية العامة في زمنه – التحررية، والقصرية، والمتغطرة، وضد الانسانية إلا بمعنى شرطي دقيق – هي ما أسميه تبتلاً وعلمية. والتوليد، في عرفه، ينحصر في مملكة المستقبل، الذي ربط بينه وبين العلم في بيانه المشهور. ورغم أنه، مؤرخاً للثقافة، ينتمي إلى مدرسة كتاب مثل تورغو، كوندورسييه، غويزو، كوزان، جوفروي، وبالانش، وينتمي، باحثاً، إلى مدرسة ساسي، كوسان دوبيرسفال، أوزنام، فوربيل، وبيرونوف، فإن عالم رينان عالم للتاريخ والمعرفة خرب حتى الشذوذ، رجولي إلى درجة الاستعار. وهو، بحق، ليس عالم الآباء، والأمهات، والأبناء بل عالم رجال مثل يسوع، ومارسك أورليس، وكالبيان، وإله الشمس (كما وصفه في "أحلام" ضمن محاورات فلسفية) (57). ولقد قدس رينان قوة العلم وفقه اللغة الاستشراقي بشكل خاص، وجرى وراء تبصراته وتقنيته واستخدمه ليتدخل، محدثاً أثراً كبيراً في الغالب، في حياة عصره. بيد أن دوره المثالي، مع كل ذلك، كان دور المراقب الشاهد.

ينبغي على فقيه اللغة، في عرف رينان، أن يفضل الغبطة على اللذة. ويجسد هذا التفضيل اختياره لسعادة رفيعة، حتى لو كانت عقيمة، على

المتعة الجنسية. فالألفاظ تنتمي الى عالم الغبطة، كما تنتمي اليه أيضاً في وضع مثالي دراسة الألفاظ. ويقدر معرفتي، فليس في كتابات رينان كلها إلا لحظات قليلة يسند فيها دور خير ونافع للمرأة. وتأتي إحدى هذه اللحظات حين يعبر رينان عن اعتقاده بأن نساء أجنبيات (ممرضات، ووصيفات) لا بد أن يكن قد قمن بتعليم أطفال الفاتحين النورمانديين، وأنا، من ثم، نستطيع أن نعلل التغيرات التي تطرأ على اللغة. لاحظ، هنا، كيف أن الوظائف التي حققت ليست الانتاج والانتشار، بل التغير الداخلي، والتغير الداخلي الفرعي، في الواقع. ويقول رينان، في نهاية المقالة ذاتها: "الانسان لا ينتمي الى لغته أو الى عرقه، بل ينتمي الى نفسه قبل كل شيء، إذ أنه قبل كل شيء كائن حر وكائن أخلاقي" (58). لقد كان الانسان حراً وأخلاقياً، غير أنه كان مقيداً بالعرق، والتاريخ، والعلم كما رآها رينان، بشروط مفروضة من قبل الباحث على الانسان.

ولقد قادت دراسة اللغات الشرقية رينان الى صميم هذه الشروط، فيما أظهر فقه اللغة بوضوح محسوس أن معرفة الانسان لها القدرة - بعبارة تلخص رأي ارنست كاسيرر - على أحداث التجلي بصورة شعرية (59) إذا كانت من قبل قد فصمت عن الواقع الخام (كما كان ساسي بالضرورة قد فصر شذراته العربية عن واقعها) ثم سكبت في قالب مصبوب من التسبيح الالهي. وقد تحولت دراسة الألفاظ، بتحولها الى فقه اللغة، مما كانت عليه عند فيكو، وهردر، وروسو، وميشليه، وكوينت فخسرت حبكتها وخصيصتها الاحتدامية في العرض، كما سماها شيلينغ مرة. وبدلاً من ذلك، أصبح فقه اللغة معرفياً، معقداً متشابكاً، ولم يعد حبس اللغة كافياً لأن الألفاظ نفسها أصبحت أقل علاقة بالحواس أو بالجسد (كما كانت عند فيكو) وأشد ارتباطاً بعالم لا بصري، خال من الصور، وتجريدي تحكمه صيغ هشة كالعرق، والعقل، والثقافة، والأمة. وفي هذا العالم، الذي بني بصورة منطقية استطرادية، وسمي الشرق، كان يمكن لنمط معين من التأكيدات أن يقرر، ممتلكة، جميعاً، ذات الطبيعة التعميمية والسريان الثقافي القويين. ذلك أن جهد رينان كله كان موجهاً الى نكران حق الثقافة الشرقية في أن تولد إلا بصورة مصطنعة وضمن المختبر فقه اللغوي. فالانسان لم يكن طفلاً لثقافته، لأن فقه اللغة كان قد تحدى هذا التصور السلالي تحدياً بعيد الفعالية. وعلم فقه اللغة المرء كيف أن الثقافة بنیان، وتعبير مفصح عنه بالمعنى الذي قصده ديكنز حين استخدم لعبارة ليصف مهنة السيد فينوس في رواية (صديقنا المشترك) بل أنها خلق أيضاً، لكنها في كل الحالات لا تعدو كونها بنية شبه - عضوية.

وما هو شيق بشكل خاص في رينان هو الى أي مدى عرف أنه نتاج لزمه ولثقافته ذات التمرکز العرقي. فقد قال مؤكداً، في مناسبة رد فيها رداً جامعياً على خطاب لفرديناند دوليسبس عام 1885 "كم كان محزناً أن يكون المرء أكثر حكمة من أمته إذ أن المرء لا يمتلك القدرة على الشعور بالمرارة ضد وطنه. ولذلك فإنه لأفضل أن يكون المرء مخطئاً مع أمته

المخطئة كلها من أن يكون على درجة عالية من الصواب مع أولئك الذين يشكفون لها الحقائق القاسية" (60). وتكاد الطبيعة المقتصدة لهذا الحكم أن تكون من الكمال بحيث يستحيل أن يصدق. أو لم يقل رينان الشيخ أن أفضل علاقة هي المساواة بين الانسان وثقافته، وأخلاقيات الثقافة، وروحها الجمعية، خلال حياة المرء، لا العلاقة السلالية التي يكون المرء عبرها إما طفلاً لعصره أو أباً له؟ وهنا نعود الى المختبر، إذ أنه في المختبر - كما تصوره رينان - تنقطع المسؤوليات النسبية والاجتماعية وتبطل نهائياً وتحل محلها المسؤوليات العلمية والاستشرافية. وكان مختبره المنصة التي خاطب منها العالم، بصفته مستشرقاً، المنصة التي منحت التوسط للأحكام التي أطلقها، وأضفت عليها الثقة والدقة العامة، كما منحها الاستمرارية. وهكذا، فإن المختبر فقه اللغوي - كما فهمه رينان - لم يعد تحديد عصره وثقافته وحسب، مشكلاً إياهما ومؤرخاً إياهما بطرق جديدة بل إنه أيضاً منح مادة دراسته الشرقية تناسقاً وانسجاماً منهجين علميين، وجعله، فوق ذلك، (كما جعل، فيما بعد، المستشرقين الذين انتموا الى التراث الذي أسسه رينان) الشخصية الثقافية الغربية التي صارها. ويحق لنا أن نتساءل عما إذا كانت هذه الاستقلالية الجديدة ضمن الثقافة هي الحرية التي أمل رينان أن يخلقها علم استشرافه فقه اللغوي، أو إذا كانت، من منطلق المؤرخ النقدي للاستشراق، قد خلقت وشائج معقدة بين الاستشراق وموضوعه الانساني المزعوم، وشائج كانت، في نهاية المطاف، مبنية على القوة لا على الموضوعية المتجردة بحق.

الإقامة في الشرق والبحث: متطلبات المعجمية والخيال

لا تنتمي آراء رينان في الساميين الشرقيين، بالطبع، الى عالم التحيز الشائع واللاسامية المنتشرة بقدر ما تنتمي الى عالم فقه اللغة الشرقي العلمي. فحين نقرأ رينان وساسي نلاحظ مباشرة كيف بدأ التعميم الثقافي يكتسب مناعة التقرير العلمي وجو الدراسة التصحيحية. وقد أمسك الاستشراق الحديث، مثل كثير من التخصصات الجامعية الأخرى في مراحلها المبكرة، بموضوعه بقبضة كالمزمة صارمة وفعل كل ما بوسعه تقريباً من أجل أن يدعمها ويبقي عليها. وهكذا تنامت مفردات لغوية عارفة، وموضعت وظائفها، كما موضع أسلوبها، الشرق في إطار مقارن، منا لنوع الذي استخدمه واستغله رينان. ونادراً ما تكون مقارنة كهذه وصفية، فهي في الأغلب تقييمية واستعراضية شرحية وها هو رينان يقارن بطيقة نمطية تمثل طبيعة عمله:

"إن الإنسان ليرى في كل شيء أن العرق السامي يبدو عرقاً غير مكتمل بسبب بساطته. وهذا العرق، بالقياس إلى العائلة الهندو - أوروبية، مثل تخطيط بقلم رصاص - إذا جرئت على استخدام هذا القياس - بالنسبة إلى لوحة فنية؛ فهو يفتقر إلى ذلك التنوع، وذلك الثراء، وتلك الوفرة الفائضة من الحياة التي تشكل شرط الاكتمال. والأمم السامية - مثل أولئك الأفراد الذين لا يمتلكون إلا درجة ضئيلة من الإبداع المخصب ولذلك فإنهم بعد طفولتهم المباركة لا ينالون إلا الدرجة الأكثر عادية من الخصب - عرفت ازدهارها وفتحتها الأكمل في عمرها الأول ولم تستطع بعدها على الإطلاق أن تصل درجة البلوغ الحق" (61).

والهندو - أوروبيون هم حجر الزاوية هنا، تماماً كما هم حين يقول رينان إن الحساسية السامية الشرقية لم تصل أبداً مشارف السمو التي وصلتها العروق الهندو - جرمانية.

ليس في مقدورنا الحكم، بثقة مطلقة، على كون هذا الموقف المقارن ضرورة بحثية بصورة رئيسية أو كونه عنصرية وتمركزاً عرقيين مقنعين. لكن بمقدورنا القول إن هذين <الاحتمالين> يعملان معاً، ويدعم أحدهما الآخر. فما حاول رينان وساسي أن يفعلاه هو أن يصغرا الشرق إلى شيء من التسطح الانساني الذي يكشف خصائصه بيسر أمام التمحيص والاكتماله ويزيل من الشرق إنسانيته المعقدة لطبيعته. وفي حالة رينان، منح فقه اللغة الشرعية المطلوبة لجهوده، لأن منطلقات هذا العلم العقائدية (الايديولوجية) تشجع تصغير اللغة إلى جذورها، وبعد ذلك يجد فقيه اللغة أن من الممكن أن يربط بين هذه الجذور اللغوية وبين العرق، والعقل والشخصية، التي تربط بينه وبين غوبينو، مثلاً، واعتبرها منظوراً فقه لغوي وشرقياً عاماً (62)، وفي الطبقات اللاحقة من كتاب التاريخ العام أدرج رينان بعضاً من عمل غوبينو في عمله. وهكذا صارت المقارنة في دراسة الشرق والشرقيين مرادفاً لانعدام المساواة الوجودية <الانطولوجية> الواضح بين الغرب والشرق.

تستحق الخصائص الرئيسية للتفاوت <انعدام المساواة> المذكور الاستعادة هنا بإيجاز. لقد أشرت من قبل إلى حماسة شليغل للهند، ثم تقزيره التالي منها ومن الاسلام طبعاً. وقد بدأ كثير من هواة الشرق الأوائل بالترحات بالشرق بوصفه تعظيلاً لعاداتهم الأوروبية العقلية والروحية. وقد أضفيت على الشرق قيمة مبالغ فيها لإيمانه بوحدة الوجود، وروحانيته، وثباته، وعراقته الزمنية، وبدائيته، إلى آخر ذلك. وعائين شيلينغ، مثلاً، الاعتقاد الشرقي بتعدد الآلهة باعتباره تمهيداً للوحدانية اليهود-سيحية: إذ تجسد إبراهيم، مسبقاً، في براهما. بيد أن هذا التقدير الزائد كانت تتلوه، دون استثناء تقريباً، ردة فعل مضادة: فقد بدا الشرق فجأة، وبصورة تستحق الرثاء، غير نام في إنسانيته، مضاداً للديموقراطية، متخلفاً، بربرياً إلى آخر ذلك. وأدى اندفاع الرقاص في اتجاه أول إلى اندفاع معادل

في الاتجاه الآخر: فغدا الشرق مبخوس القيمة. ونما الاستشراق، من حيث هو مهنة، من هذه الأضداد، من التعويضات والتصويبات القائمة على التفاوت، من أفكار تغذي وتتغذى بأفكار مشابهة في الثقافة بشكلها الواسع. وبالفعل، يمكن أن يتتبع مشروع التقييد وإعادة البناء المرتبط بالاستشراق مباشرة الى التفاوت الذي تطلب فقر الشرق النسبي (أو غناه)، بسببه، معالجة بحثية علمية من النوع المتمثل في فروع معرفة كفه اللغة، وعلوم الحياة، والتاريخ، وعلم الانسان، والفلسفة، والاقتصاد.

وهكذا فقد كرّست مهنة الاستشراق ذاتها هذا التفاوت والمفارقات الضدية الخاصة التي ولّدها. وغالباً ما انتسب شخص ما الى هذه المهنة كسبيل الى تحقيق استجابة ملائمة لما يفرضه الشرق عليه من مطالب، بيد أنه، غالباً أيضاً، ما فتح تدريبه الاستشراقي عينيه، بوجه من الكلام، وكان ما ظل له بعد ذلك نوع من مشروع عار مفضوح زيفه، أدى الى تضليل الشرق الى شيء أقل بكثير من السمو الذي كان قد رُئي فيه من قبل. وهل ثمة من طريقة أخرى يعلل بها المرء الجهود الضخمة التي تتمثل في أعمال وليم موير (1819 – 1905)، مثلاً، أو راينهاردت دوزي (1820 – 1883)، والكره الغريزي الهائل في هذه الأعمال للشرق، والاسلام، والعرب؟ وقد كان رينان، بصورة مميزة تنسجم مع طبيعته، أحد أنصار دوزي، بالضبط كما أن كثيراً من أحكام رينان للاسلامية الصارمة تظهر في كتاب دوزي ذي المجلدات الأربعة تاريخ مسلمي اسبانيا حتى فتح الأندلس من قبل المرابطين (1861)، الذي أضيف اليه، عام 1864، مجلد آخر يدعي أنه إله اليهود البدائي لم يكن يهوه بل بعل، وأن البرهان على ذلك كان ليوحد في مكة، من بين الأصقاع كلها. أما كتابا موير حاية ماهومت (1858 – 1861)، والخلافة: سموها وانحطاطها وسقوطها (1891)، فما يزالان مآثر شامخة، يوثق بها، من انجازات البحث العلمي، رغم أن موقف موير من مادة دراسته قد جلي بشكل سليم حين قال: "إن سيف محمد، والقرآن، هما أكثر أعداء الحضارة، والحريّة، والحقيقة الذين عرفهم العالم حتى الآن عناداً" (63). وثمة كثير من هذه المفهومات ذاتها في أعمال ألفرد لاييل، الذي كان أحد المؤلفين الذين اقتبس كرومر منهم باستحسان.

حتى إذا لم يحاكم المستشرق مادته بصراحة كما كان دوزي وموير يفعلان، فإن مبدأ التفاوت يمارس تأثيره. وتبقى مهمة المستشرق المحترف أن يلم معاً القطع المتفرقة ليشكل صورة، لوحة مرممة، لنقل، من الشرق أو الشرقي؛ وتقدم الشذرات، كتلك التي اكتشفها ساسي، المادة، أما الشكل السردي، والاستمرارية، والشخصيات فإن الباحث يبنئها، الباحث الذي يتألف البحث في عرفه من مراوغة اللاتاريخ الجامح (اللاغربي) للشرق وتطويقه بحوليات، وصور، وحبكات منظمة. فكتاب كوسان دوبرسيفال مقالة في تاريخي العرب قبل الاسلامية خلال عهد ماهومت (ثلاث مجلدات، 1847 – 1848) دراسة محترفة تماماً، تعتمد لاستقاء مادتها على وثائق وضعها في متناول الدارسين في هذا الحقل،

داخلياً، مستشرقون آخرون (وساسي بصورة رئيسية، طبعاً) أوعلى وثائق - مثل نصوص ابن خلدون، التي اعتمد عليها كوسان اعتماداً كبيراً - تضطجع في مكتبات الاستشراق في أوروبا. وأطروحة كوسان هي أن العرب حولوا إلى أمة من قبل محمد، وأن الإسلام كان أساساً أداة سياسية، لا أداة روحية بأي شكل. وما يصبو كوسان إلى تحقيقه هو الوضوح في وسط كتلة هائلة من التفاصيل المشوشة. وهكذا فإن ما يبرز نتيجة لدراسة الإسلام هو، بالمعنى الحرفي، صورة وحيدة البعد لمحمد، الذي يظهر في نهاية الكتاب (بعد أن يوصف موته) بتفصيل تصويري (فوتوغرافي) دقيق (64). ومحمد كوسان ليس شيطانياً، ولا نموذجاً بدئياً لكاغليو سترو، بل رجل أفرد بتاريخ للإسلام (وبأكثر صوره ملأمة) بوصف الإسلام حركة سياسية إطلاقاً، ووضع في المركز بوساطة اقتباسات لا تحصى تقذف به إلى الأعلى و، بمعنى من المعاني، إلى خارج النص. وكان في نية كوسان ألا يترك شيئاً دون قوله عن محمد، ومن ثم فإن النبي يرى في ضوء بارد، وقد جرد من كلا قوته الدينية الهائلة ومن قدراته الكامنة على إرهاب الأوروبيين. والنقطة المثارة هنا هي أن محمداً، من حيث هو شخصية في زمنه ومكانه، يُعفى ويطمس، من أجل أن يبقى قائماً منمنم إنساني هزيل عنه.

ثمة صورة أخرى لمحمد، توازي محمد كوسان لكنها عمل غير محترف، هي الصورة التي خلقها كارلايل، صورة محمد مكره على أن يخدم أطروحة تتغاضى تغاضياً مطلقاً عن الظروف التاريخية السائدة في زمن النبي ومكانه. ورغم أن كارلايل يقتبس من ساسي، فإن مقالته هي، بوضوح، نتاج إنسان يحتج لبضع أفكار عامة عن الاخلاص، والبطولة، والنبوة. وموقف كارلايل سليم؛ فمحمد ليس أسطورة، وليس شهوانياً دون حياء، وليس ساحراً صغيراً مضحكاً درب حمامات على التقاط الحبوب من أذنيه. بل إنه رجل ذو رؤيا حقيقية، وقناعات عميقة، بيد أنه مؤلف لكتاب، القرآن، هو "خليط مهلهل مشوش ممل، خام، مستغلق؛ تكرار لا نهاية له، وإسهاب وإطناب، ومعاظلة؛ أم إلى أقصى الدرجات، ومستغلق - وبإيجاز، غباء فارغ لا يطاق" (65). ولأن كارلايل نفسه ليس مثلاً أعلى للسلاسة والأناقة الأسلوبية، فإنه يؤكد هذه الأمور كوسيلة لإنقاذ محمد من المستويات البنتامية التي كانت ستدين محمداً وكارلايل معاً. غير أن محمداً، مع ذلك، بطل، نقل وزرع في أوروبا من الشرق البربري نفسه الذي وجده لورد ماكولي ذا عوز، في "محضره" المشهور عام 1835 الذي أكد فيه أن "الخاضعين لحكمنا من السكان الأصليين هم في حاجة أكبر لأن يتعلموا منا مما نحن في حاجة إلى التعلم منهم" (66).

وبكلمات أخرى، فإن كلا كوسان وكارلايل يظهران لنا أن الشرق لا ينبغي أن يسبب لنا قلقاً لا مسوغ له، إذ أن ثمة درجة من التفاوت بين منجزات الشرق ومنجزات الغرب عظيمة. ويتطابق هنا المنظوران الاستشراقي واللااستشراقي. إذ أنه - ضمن المجال المقارن الذي صار إليه الاستشراق

بعد الثورة فقه اللغوية في أوائل القرن التاسع عشر، وخارج هذا المجال، إما في النماذج المنمطة الشائعة أو في المجازات التي صنعها من الشرق فلاسفة مثل كارلايل ونماذج منمطة مثل أنماط ماكولي - جعل الشرق نفسه فكراً ذا منزلة فرعية خاضعة للغرب. واكتسب الشرق، من حيث هو مادة للدراسة أو التأمل، جميع علامات الضعف الطبيعي المتأصل. وغدا الشرق موضوعاً لتبادل النظريات المتعددة المختلفة التي استعملته وسيلةً للإيضاح. فقد استخدم كاردينال نيومن، الذي لم يكن مستشرقاً عظيماً، الاسلام الشرقي أساساً لمحاضرات ألقاها عام 1853 لتسويق التدخل البريطاني في حرب القوم (67). ووجد كوفييه الشق مفيداً لعمله مملكة الحيوانات (1816). واستخدم الشرق بشكل نافع مادة للأحاديث في صالونات باريس المختلفة (68). وتبلغ قائمة الاشارات، والمستعارات، والتحويلات التي تناولت الفكرة الشرقية مدى هائلاً؛ غير أنه، في الأعماق، كان ما حققه المستشرقون الأوائل، وما استغله الذين لم يكونوا مستشرقين في الغرب، نموذجاً مصغراً للشرق ملائماً للثقافة السائدة الطاغية وتفسيراتها النظرية (ثم العملية، في أعقاب النظرية مباشرة).

بين حين وحين، يعثر المرء على استثناءات، وعلى حالات إن لم تكن استثناءات فهي تعقيدات وتشابكات شيقة، لهذه الشراكة اللامتساوية بين الشرق والغرب. فقد ميز كارل ماركس هوية مفهوم نظام اقتصادي آسيوي في تحليله عام 1853 للحكم البريطاني في الهند، ثم وضع الى جانب ذلك مباشرة الاستلاب الانساني الذي أدخله الى هذا النظام التجخل الاستعماري الانكليزي والجشع، والقسوة الوحشية الصريحة. وفي مقالة تلو أخرى، عاد ماركس بقناعة متنامية الى فكرة أن بريطانيا، حتى بتدميرها لآسيا، كانت تجعل خلق ثورة اجتماعية حقيقية فيها أمراً ممكناً. ويحشدنا أسلوب ماركس وجهاً لوجه أمام صعوبة التوفيق بين استنكارنا الطبيعي، كمخلوقات مماثلة، لعذابات الشرقيين والأمم التي يقاسونها فيما يحول مجتمعهم بعنف صار، وبين الضرورة التاريخية لهذه التحولات:

"الآن بالرغم من الاشتمزاز الذي لا بد أن تثيره في المشاعر الانسانية رؤية هذه المئات من التنظيمات الاجتماعية ذات النظام الأبوي والكادحة التي لا تسبب أذى، تفك وينحل تنظيماً الى وحداتها <الأولية> وتقذف الى لجج من المحن، ويفقد أفرادها في الوقت نفسه الشكل القديم من الحضارة الذي عرفوه ووسائل تحصيل قوتهم الموروثة، فلا ينبغي علينا أن ننسى أن هذه المجتمعات القروية الرعوية، مع ما قد تبدو عليه من المسالمة والبعد عن الأذى، كانت دائماً وما تزال الأساس الصلب للطغيان الشرقي، وأنها حصرت العقل الانساني ضمن أضيق نطاق ممكن، جاعلةً منه أداة التطير المستسلمة دون مقاومة، ومستعبدةً إياه للقواعد والأعراف التقليدية، ومجردةً إياه من الجلال كله ومن الطاقات الحيوية التاريخية كلها.

لقد كانت انكلترة، دون شك، في تسببها لحدوث ثورة اجتماعية في الهندستان مدفوعة بأكثر المصالح قذارة، كما كانت حمقاء في الطريقة التي بها فرضت هذه المصالح؛ لكن هذا ليس هو السؤال الحق. بل السؤال هو، هي يستطيع الانسان أن يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لآسيا؟ وإذا كان الجواب بالنفي فمهما تكن الجرائم التي قد تكون انكلترة ارتكبتها، فإنها الأداة غير الواعية للتاريخ في إنجاز هذه الثورة.

وإذن، فأياً كانت المرارة التي يتركها مشهد عالم قديم يتهاوى في مشاعرنا الشخصية، فإن لنا الحق، في منظور التاريخ، أن نهتف بتعجب مع غوته:

"أينبغي إذن لهذا التعذيب أن يعذبنا
ما دام يهبنا متعة أعظم؟
أولم تفترس أرواح لا تحصى دون
قيد عبر حكم تيمورلنك؟" (69)

والاقتباس، الذي يدعم منظومة ماركس في العذاب الذي ينتج المتعة، مأخوذ من الديوان الغربي الشرقي، وهو يحدد هوية مصادر تصور ماركس للشرق. وهي مصادر رومانسية بل مسيحية أيضاً؛ فالشرق أقل أهمية، من حيث هو مادة إنسانية، منه من حيث هو عنصر في مشروع رومانسي للخلاص. وهكذا فإن تحليلات ماركس الاقتصادية تغدو ملائمة تماماً لمشروع رومانسي شائع، رغم أن إنسانية ماركس، وتعاطفه مع بؤس البشر، قد أوقظا بشكل جلي. لكن، في نهاية الأمر، يكون الرباح الرؤيا الرومانسية الاستشراقية، إذ تغدو آراء ماركس الاقتصادية غارقة في هذه الصورة الشائعة الراسخة:

"إن على إنكلترة أن تحقق في الهند رسالة مزدوجة: الأولى تدميرية، والثانية إحيائية تجديدية - إفناء المجتمع الآسيوي، وإرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا" (70).

وتشكل فكرة إعادة الحياة الى آسيا فاقدة الحياة، جوهرياً، جزءاً من الاستشراق الرومانسي الخالص، طبعاً؛ لكن صدورها هنا عن الكاتب نفسه الذي لم يكن يستطيع بسهولة أن ينسى المعاناة الانسانية الناجمة، يجعلها محيرة فعلاً. فهي تفرض علينا أن نسأل، أولاً، كيف تنتهي معادلة ماركس الأخلاقية للخسارة الآسيوية بالحكم الاستعماري البريطاني الذي يدينه بأن تدفع من جديد في اتجاه المفهوم القديم للتفاوت بين الشرق والغرب الذي كنا قد لاحظناه. وهي تفرض علينا، ثانياً، أننتساءل أين ضاع التعاطف الانساني، وفي أي عالم من الفكر تلاشى لتحل محله الرؤيا الاستشراقية؟

وبعيدنا الأمر مباشرة الى إدراك أن المستشرقين، مثل كثير من مفكري أوائل القرن التاسع عشر، يتصورون الانسانية إما ضمن معطيات جمعية كبيرة أو في إطار عموميات مجردة. والمستشرقون ليسوا بقادرين على، أو براغبين في، مناقشة الأفراد؛ وبدلاً من ذلك تغطي في أعمالهم كيانات مصطنعة، ربما كانت جذورها ضاربة في مفاهيم هردر الشعبوية. ثمة شرقيون، وآسيويون، وساميون، ومسلمون، وعرب، ويهود، وعروقي، وعقليات، وأمم، وما شابهها؛ وبعضها نتاج لعمليات متفككة من النمط الذي نجده في أعمال رينان. وبصورة مماثلة، تحشد التمييزات الغارقة في القدم بين "أوروبا" و "آسيا" أو "الغرب" و "الشرق" تحت ملصقات عريضة جداً كل ما يمكن للمرء أن يتخيله من التنوع والتعدد الانساني مصغرة ذلك كله، خلال هذه العملية، الى فكرة أو فكرتين مجردتين جمعيتين نهائيتين. وليس ماركس بمستثنى من ذلك. فقد كان استخدام الشرق الجمعي وسيلة إيضاح للنظرية، بالنسبة اليه، أكثر سهولة من استخدام هويات وجودية بشرية. ذلك أنه، بين الشرق والغرب، كما هو الأمر في ادعاء يهدف الى تحقيق ذاته، ليس ثمة ما يهم أو يوجد إلا الجمعية الهائلة التي لا هوية لها، وما من تفاعل من نمط آخر، حتى لو كان ذا طبيعة محدودة ومقيدة جداً، يمكن أن ينشأ.

لكن كون ماركس ما يزال قادراً على الشعور بالمشاركة، على التلبس العاطفي بآسيا الفقيرة ولو الى درجة بسيطة، يشي بأن شيئاً ما قد حدث قبل أن تنتصر الملصقات وتغطي، قبل أن يفرز الى غوته بوصفه مصدرراً للحكمة فيما يتعلق بالشرق. ويبدو الأمر كما لو أن العقل الفردي (عقل ماركس، في هذه الحالة) استطاع أن يعثر على فردية سا - جمعية، سا - رسمية في آسيا - يعثر عليها ويستسلم لضغطها على مشاعره، وعواطفه، وحواسه - لكنما من أجل أن يقلع عنها فور مواجهته لرقيب أشد صلابة كامن في المفردات اللغوية التي وجد نفسه مجبراً على استخدامها. وكان ما فعله الرقيب هو أنه أوقف، أولاً، التعاطف، ثم قام بمطاردته وطرده؛ وقد رافق ذلك تحديد متأنق مصقول، قال: هؤلاء الناس لا يقاسون - فهم شرقيون، ومن ثم ينبغي أن يعاملوا بطرق تختلف عن الطرق التي كنت قد ذكرتها قبل قليل. ولذلك تلاشى لمح من الانفعال حين واجه التحديدات الراسخة التي بناها علم الاستشراق، مدعماً بتراث الخبرات "الشرقي" (ع.م.الديوان) الذي كان يفترض أنه ملائم له. وانحلت مفردات الشعور إذ أذعنت لعمل شرطة المعجمية النابعة من علم الاستشراق بل من فن الاستشراق أيضاً. وزحزحت عن موضعها تجربة بفاعلية تحديد قاموسي. وإن المرء ليكاد يرى هذا يحدث في مقالات ماركس المتعلقة بالهند، حيث يكون ما يحصل في نهاية المطاف هو أن شيئاً ما يجبره على الهرع عائداً الى غوته، ليقف هناك في شرقه المشرق الذي يمنحه الحماية والأمان.

لقد كان ماركس الى حد ما، طبعاً، مهتماً بالبرهان على سلامة نظرياته في الثورة الاجتماعية، لكن بدا، الى حد ما أيضاً أنه كان في متناوله قدر ضخم من المادة الكتابية، مادة كان الاستشراق، في آن واحد، قد منحها صلابة داخلية ودفعها الى خارج حدوده، وسيطرت على أي تقرير أو حكم يمكن أن يصدر حول الشرق. وقد حاولت في الفصل الأول أن أجلو كيف كان لهذه السيطرة تاريخ ثقافي في أوروبا منذ القدم الكلاسيكي، أما في الفصل الحاضر فالإن غرضي هو أن أظهر أن القرن التاسع عشر شهد خلق مصطلحات مهنية وممارسة مهنية حديثة طغى وجودها على الانشاء الكتابي المتعلق بالشرق، سواء أكان كتابةً من المستشرقين أو غير المستشرقين. وكان ساسي ورينان مثليين على الطريقة التي صاغ بها الاستشراق جسداً منا لنصوص وعملية جذورها في فقه اللغة، على التوالي، اكتسب بهما الشرق هوية استطرادية (إنشائية) جعلته غير مساو للغرب. وباستخدامنا لماركس مثلاً على الكيفية التي تنحل بها، أولاً، ثم تصادر وتغتصب، التزامات إنسانية لا استشراقية من قبل التعميمات الاستشراقية، فإننا نجد أنفسنا مضطرين الى التأمل في عملية التعزيز والتقوية المعجمية والمؤسسية التي يتصف بها الاستشراق. ما هي هذه العملية التي كانت تؤدي، في أي لحظة ناقشت فيها الشرق، الى أن تطرح نفسها عليك آلية صلبة من التحديدات القادرة أبداً، الكافية إطلاقاً، بوصفها الآلية الوحيدة التي تمتلك سريانية ملائمة لمناقشتك؟ وما دام علينا كذلك أن نظهر كيف كانت هذه الآلية تعمل بشكل خاص (وبفاعلية تامة) تاركة أثراً على تجارب إنسانية شخصية هي، لولا ذلك، مناقضة لها، فإن علينا أيضاً أن نظهر أين ذهبت هذه التجارب وأي أشكال اتخذت حين كانت ما تزال قائمة، وقبل تلاشيها.

ويمثل هذا كله عملية على قدر كبيرة من صعوبة الوصف والتعقيد، عملية تبلغ من الصعوبة والتعقيد على الأقل ما تبلغه الطريقة التي يزحم بها ميدان دراسة جديد منافسيه، ويكتسب السلطة لتقاليده، ومناهجه، ومؤسساته، كما يكتسب شرعية ثقافية عامة لتقريراته، وشخصياته، ووكالاته. غير أننا نستطيع أن نسهل قدراً عظيماً منا لتعقيد السرد المحض لهذه العملية لتحديد أنواع التجارب التي استخدمها الاستشراق، بصورة نمطية تتوقع منه، لأغراضه الخاصة، ومثلها لجمهوره الذي تعدى بيئة المحترفين له. وهذه التجارب هي، في جوهرها، استمرار لتلك التي وصفت حدودها لدى ساسي ورينان. لكن، فيما يمثل هذان الباحثان استشراقاً كتيبياً صرفاً، إذ أن أيّاً منهما لم يدع امتلاك أية خبرة خاصة مباشرة بالشرق في موضعه، فإن ثمة تراثاً آخر ادعى لنفسه الشرعية المستمدة من حقيقة تفرض نفسها بقوة مميزة، هي حقيقة الإقامة في الشرق، والاتصال الوجودي الفعلي به. ويحدد أنكتيل، وجونز، وحملة نابليون، طبعاً الإطار المبكر لهذا التراث، وسيبقى لهذا الإطار، فيما بعد، تأثير لا يتزعزع على جميع المستشرقين الذين أقاموا في الشرق. وحدود هذا الإطار هي حدود القوة الأوروبية؛ فأن يقطن المرء الشرق هو أن يعيش

حياة امتيازات، لا حياة المواطن العادي، بل حياة ممثل أوروبي تحتوي امبراطوريته (فرنسية كانت أو بريطانية) الشرق بين ذراعيها العسكريين، والاقتصاديين، و، فوق كل شيء، الثقافيين. وبهذه الطريقة، فإن الإقامة فيا لشرق، والثمرات البحثية لهذه الإقامة، تنصب في التراث المكتبي للمواقف النصية التي عهدناها لدى رينان وساسي: وتشكل التجريبتان، معاً، مكتبة صلبة ضخمة ليس بمقدور أحد، حتى ماركس نفسه، أن يتمرد عليها أو يتجنبها.

تشبك الإقامة في الشرق التجربة الشخصية والشهادة الشخصية الى حد ما. ويعتمد إسهام المرء في <إغناء> مكتبة الاستشراق وتدعيمها على الطريقة التي تتحول بها التجربة والشهادة من وثيقة شخصية محض الى نظام الترميزات المقوي الذي امتلكه علم الاستشراق. وبكلمات أخرى، ينبغي أن يحدث، في نص ما، تقمص وتحول من التقرير الشخصي الى التقرير الرسمي؛ وينبغي على السجل الذي يقدمه أوروبي ما لإقامته في الشرق وتجربته فيه أن يخلع أوصافه الشخصية والمستلذة المحض، أو يخفف منها الى الحد الأدنى الممكن، من أجل أن يكتسب أوصافاً يستطيع الاستشراق بصورة عامة والمستشرقون اللاحقون بصورة خاصة أن يستقوا منها، وبينوا عليها، مزيداً من الملاحظات والأوصاف العلمية. وهكذا، فإن أحد الأشياء التي يمكن لنا أن نترصدها هو تحويل أكثر صراحة مما حدث لدى ماركس للمشاعر الشخصية تجاه الشرق الى تقارير استشرافية رسمية.

ويزيد هذا الوضع ثراء وتعقيداً كون الشرق، وخصوصاً الشرق الأدنى، خلال القرن التاسع عشر بأكمله، قد أصبح مكاناً مفضلاً لدى الأوروبيين للترحال فيه والكتابة عنه. وإضافةً، فقد ازدهر قدر كبير من الأدب الأوروبي ذي الأسلوب الشرقي الذي كان في الغالب مبنياً على التجربة الشخصية في الشرق. ويحضر فلوبيير الى الذهن فوراً بوصفه مصدراً بارزاً لمثل هذا الأدب؛ ويقدم دزرائيلي، ومارك توين، وكنيغليك ثلاثة أمثلة أخرى واضحة. غير أن ما هو شيق هو الفرق بين الكتابة التي حُولت من استشراق شخصي الى استشراق محترف، وبين النمط الثاني، المبني أيضاً على الإقامة والشهادة الشخصية، والذي بقي "أدباً" ولم يصر علماً؛ وهذا الفرق هو ما أود أن أكتنّه الآن.

أن يكون المرء أوروبياً في الشرق يشبك دائماً أن يكون وعياً منفصلاً عن، وغير متساو مع، ما يحيط به. بيد أن الشيء الأساسي الذي ينبغي أن يلاحظ هو نية هذا الوعي: من أجل أي شيء هو في الشرق؟ لماذا يضع نفسه هناك حتى إذا كان يرحل الى الشرق، كما هي الحال عند كتاب مثل سكوت، وهوغو، وغوته، من أجل نوع محسوس جداً من التجربة دون أن يغادر أوروبا فعلياً؟ لقد طرح عدد صغير من الفصلات القصصية <النيائية> نفسه بصورة تخطيطية. الأو: الكاتب الذي ينتوي استخدام إقامته في

الشرق لغرض محدد هو تزويد الاستشراق المحترف بمادة علمية، والذي يعتبر إقامته شكلاً من أشكال الملاحظة العلمية. والثاني: الكاتب الذي ينتوي الغرض نفسه غير أنه أقل استعداداً للتضحية بالشذوذية المميزة لوعين الفردي وأسلوب هذا الوعي من أجل التحديدات الاستشراقية اللاشخصية. وهذه التحديدات الأخيرة تظه في عمله دون شك، لكنها لا يمكن أن تسل وتنحل من إغرابات الأسلوب الشخصية وشوارده إلا بصعوبة. والثالث: الكاتب الذي تكون الرحلة الحقيقية أو المجازية الاستعارية الى الشرق بالنسبة له تحقيقاً لمشروع ملح ونابع من انفعال عميق. ومن هنا يكون نصّه مبنياً على جماليات شخصية يغذوها ويتخللها المشروع. ويتوفر، في الفصلتين الثانية والثالثة مجال أكثر رحابة بكثير لفاعلية وعي شخصي – أو على الأقل لا استشراقي – مما يتوفر في الأولى. فإذا اعتبرنا كتاب إدوارد لين مسالك المصريين المعاصرين وعاداته المثلث الأسمى للفصيلة الأولى، وكتاب بيرتن الحج الى المدينة ومكة منتمياً الى الثانية، وكتاب نرفال رحلة في الشرق ممثلاً للثالثة، فإن الفضاء النسبي الذي يبقى فيا لنص لممارسة حضور المؤلف واستعراضه سيكون جلياً.

غير أن هذه الفصلات، على ما بينها من فروق، ليست منفصلة الى الدرجة التي قد يتخيلها المرء. ولا تضم كل منها أنماطاً ممثلة "صافية". فالأعمال فيها جميعاً، مثلاً، تعتمد على محض القوة الأنوية للوعي الأوروبي الذي يحتل مركز كل منها. والشرق، في الحالات كلها، كائن من أجل المراقب الأوروبي؛ بل، أبعد من ذلك، إن أنا المستشرق، في الفصيلة التي تضم كتاب لين المصريين واضحة بجلاء، رغم كل محاولات أسلوبه ليكون متجرداً لا شخصياً. وإضافة، فإن متخللات أساسية تتكرر بانتظام في الأنماط الثلاثة. أحدها كون الشرق مكاناً للحج؛ وكذلك رؤيا الشرق بوصفه معجبة مثيرة أو معرضة حية. ويحاول كل عمل ينتمي الى هذه الفصلات أن يجسد خصائص المكان، طبعاً، بيد أن ما هو أكثر إثارة للاهتمام هو المدى الذي تكون إليه بنية العمل الداخلية، الى درجة ما، مرادفة لتفسير شامل للشرق (أو لماحولة لتقديم مثل هذا التفسير). وفي أغلب الأحيان يكون هذا التفسير، وما هذا بمفاجئ، شكلاً من أشكال إعادة البناء الرومانسية للشرق، ورؤية جديدة له، وتنقيحاً، تعيده بطريقة منقذة خلاصية الى الحاضر. وإذن، فإن كل تفسير، كل بنية خلقت للشرق، هي إعادة تفسير، أو إعادة بناء له.

الآن، وقد قلنا ما تقدم، نعود مباشرة الى الفروق بين الفصلات. كان كتاب لين عنا لمصريين واسع التأثير، وقد قرئ واقتبس كثيراً (من قبل فلووير وآخرين)، وقد أسس الكتاب سمعة مؤلفه كشخصية بارزة في البحث الاستشراقي، وبكلمات أخرى، فقد اكتسب لين سلطته لا بفضل ما قاله وحسب، بل بفضل الطريقة التي أتيح بها لما قاله أن يكيف مع الاستشراق ولأغراضه. وقد اقتبس لين بوصفه مصدراً للمعرفة بمصر أو لعالم العربي، بينما قرئ بيرتن وفلووير وما يزالان يُقرءان من أجل ما ينبئاننا به عن بيرتن

وفلوبير نفسيهما، علاوة على معرفتهما بالشرق. أي أن الوظيفة المرتبطة بالمؤلف في كتاب لين المصريين المعاصرين أقل قوة مما هي عليه في الفصلتين الآخرين لأنها في عمله حلت ونشرت في المهنة، ودعمت من قبلها، وتحولت الى مؤسسة معها. وهوية المؤلف، في ميدان دراسة محترف كعمله تحتل مركزاً ثانوياً خاضعاً لمتطلبات ميدان الدراسة بالإضافة الى متطلبات مادة الدراسة نفسها. لكن هذا لا يتم بسهولة، أو دون إثارة المشكلات.

كان كتاب لين الكلاسي، مسرد لمسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم (1836) حصيلة واعية لسلسلة من الأعمال ولفترتين من الإقامة في مصر (1825 – 1828) و (1833 – 1835). ويستخدم المرء هنا صفة "واعية" بشيء من التأكيد لأن الانطباع الذي رغب لين في خلقه هو أن دراسته كانت وصفاً مباشراً وفورياً، محايداً وخالياً من التنميق، بينما هي في الحقيقة نتاج عملية تشذيب وتنميق لا يستهان بها (والكتاب الذي كتبه لم يكن هو الكتاب الذي نشره في النهاية) ونتاج جهود من التنوع يمكن، ومن الخصوصية يمكن. ولم يكن في ميلاد لين أو في خلفيته ما يقدر له مصيراً مرتبطاً بدراسة الشرق، باستثناء جده المنهجي ومثابرته ومقدرته في الدراسات الكلاسيكية والرياضيات، وهي مقدرة توضح الى حد ما التنسيق الداخلي الأنيق الواضح لعمله. ويقدم تمهيده لكتابه سلسلة من الدلائل الشيقة على طبيعة ما فعله من أجل إنجاز كتابه. فقد سافر الى مصر أصلاً لدراسة العربية. وبعد أن دون عدداً من الملحوظات حول مصر الحديثة شجعته على إنتاج عمل منهجي منظم عن البلاد وسكانها إحدى لجان جمعية نشر المعرفة المفيدة. وهكذا تحول عمله من مجموعة من الملحوظات المتفرقة دون ضابط الى وثيقة للمعرفة المفيدة، المعرفة مرتبة وموضوعة في متناول من يشاء أن يعرف الأساسيات المتعلقة بمجتمع أجنبي. ويوضح التمهيد أن مثل هذه المعرفة ينبغي، بطريقة ما، أن تلغي أي معرفة سابقة عليها، وأن تدعي لنفسها في الوقت نفسه شخصية ذات فاعلية خاصة؛ ولين هنا هو المماحك المرهف الدقيق. ذلك أن عليه أن يظهر، بدءاً، أنه فعل ما عجز الآخرون عن فعله، من قبل، أو ما لم يفعلوه، ثم أنه قادر على الحصول على معلومات هي، في آن واحد، أصيلة موثقة وسليمة صحيحة. وهكذا تبدأ سلطته الخاصة الغربية بالبروز.

بينما يعرض لين عاتياً في تمهيده لمقالة كتبها إنسان اسمه الدكتور رسل بعنوان "مسرد لأهالي حلب" (وهي عمل منسي) فإن من الجلي أن المنافس الرئيسي السابق لعمله هو وصف مصر. بيد أن هذا العمل، الذي اقتصر ذكره على هامش طويل، يذكر باحتقار بين أهلة اقتباس بوصفه "العمل الفرنسي العظيم" عن مصر. وذلك العمل كان، في آن واحد، على درجة عالية من التعميمية فلسفياً ومغرفاً في اللامبالاة وانعدام الدقة، في رأي لين؛ وكانت دراسة جاكوب بيركهاردت المشهورة مجرد مجموعة من الأقوال الحكمية المصرية، "اختبارات سيئة للقيم الأخلاقية لشعب من

الشعوب". وبخلاف الفرنسيين وبيركهاردت، فقد استطاع لين أن يغرق نفسه بين السكان الأصليين، وأن يعيش كما عاشوا، ويتكيف مع عاداتهم، ويتقيد بها، و"ينجو من أن يثير، لدى الغرباء، أي شعور بالشك . . . بأنه شخص لا يحق له التطفل عليهم والتدخل فيما بينهم". ولئلا يتضمن ذلك كون لين قد فقد موضوعيته، فإنه يستمر قائلاً إنه تكيف وتقيد بكلمات القرآن فقط (وتأكيد اللفظة له)، وأنه كان دائماً واعياً للتمايز بينه وبين ثقافة أجنبية، أصلاً، عليه (71). وهكذا، فبينما يعوم جزء من هوية لين في البحر المسلم البريء من الشكوك، فإن جزءاً آخر مغموراً يحتفظ بقوته الأوروبية السرية، قوة أن يكتسب، ويمتلك، ويعلق على كل ما يحيط به.

يستطيع المستشرق أن يقلد الشرق دون أن يكون العكس صحيحاً. ولذلك ينبغي فهم ما يقوله عن الشرق باعتباره وصفاً اكتسب في عملية تبادل وحيدة الاتجاه: ففيما كانوا هم يتحدثون ويتصرفون، كان هو يلاحظ ويدون. وكانت قوته كامنة في كونه وجد بينهم كمتحدث أصيل باللغة، على سبيل القول، وككاتب سري أيضاً. وكان ما كتبه مقصوداً له أن يكون معرفة مفيدة لا لهم، بل لأوروبا ومؤسساتها المتنوعة القائمة بنشر <المعرفة>. ذلك أن هذا شيء واحد لا يسمح لنا نثر لين أن ننسأه؛ إن تلك الأنا، ضمير المتكلم المفرد وطقوس دفنهم، هي في الحقيقة شيئان في آن واحد: قناع شرقي ووسيلة استشراقية لاقتناص معلومات قيمة ونقلها، معلومات ستبقى، بغير ذلك، قصة المتناول. ولين، من حيث هو راوية، هو العارض والمعروض معاً، فائزاً بثقتين في لحظة واحدة، ومظهراً شهيتين للتجربة: الشهية الشرقية لاكتساب الحصبة (أو ما يبدو كذلك) والشهية الغربية للمعرفة الموثقة السلطوية المفيدة.

ليس ثمة ما يوضح هذا بأفضل مما توضحه المرحلة الثلاثية الأخيرة من التمهيد، حيث يصف لين مخبره الرئيسي وصديقه، الشيخ أحمد، كمراقب صاحب وكشيء يثير الفضول. يتظاهر كلا الرجلين بأن لين مسلم، بيد أن أحمد يعجز، إلا بعد أن يتغلب على خوفه وقد ألهمته جرأة لين على التقليد الماكر، عن تأدية الصلاة إلى جانب لين في أحد المساجد. ويسبق هذا الانجاز النهائي مشهذان يصور فيهما أحمد آكلاً للزجاج غريباً، ومتعدد الزوجات. وفي هذه الأجزاء الثلاثة من حادثة الشيخ أحمد، تزداد المسافة اتساعاً بين المسلم ولين، حتى وهي، في الحديث نفسه، تضيق. ومن حيث هو وسيط ومترجم، لنقل، للسلوك المسلم، فإن لين، بمفارقة فكهة، لا يدخل النسق المسلم إلا بما يكفي من العمق ليصفه في نثر انكليزي رصين. وهويته كمؤمن مزيف وأوروبي ذي امتيازات هي جوهر إيمانه السيئ، لأن الأخير يبرز الأول بطريقة لا ارتياب فيها. وهكذا فإن لين يجعل ما يبدو وصفاً واقعياً فرد مسلم غريب الأطوار يظهر وكأنه المركز المكشوف بصراحة لعقيدة المسلمين جميعاً. ولا يلقي لين بالاً للخيانة التي يمارسها لصداقته مع أحمد أو مع الآخرين الذي يزودونه بالمعلومات. وكل ما يعنيه هو أن يبدو تقريره دقيقاً، عاماً، ومتجرداً، وأن يقتنع القارئ الانكليزي بأن

لين لم يصب أبداً بعدوى الهرطقة أو الردة ثم، أخيراً، أن نصّ لين بلغي المضمون الانساني لموضوعه في سبيل اكتسابه السريان والجدوى العلميين.

من أجل هذه الغابات كلها، نظم لين كتابه لا بوصفه، ببساطة، سرداً لاقامته في مصر، بل كبنية سردية تغطي عليها التفاصيل والاستنباءات التي يقدمها المستشرق. وهذا، في اعتقادي، هو الانجاز المركزي لعمل لين. ففي خطوطه العامة وهيئته، يتبع المصريون المعاصرون روتين رواية من روايات القرن الثامن عشر ولتكن، مثلاً، رواية لفيلدينغ. فالكتاب يبدأ بوصف للبلاد والوضع الإطارية، تتلوّه فصول حول "الخصائص الشخصية" و "الطفولة والتعليم المبكر". ويسبق القسم الأخير الذي يتناول "الموت وطقوس الدفن" خمسة وعشرون فصلاً في موضوعات مثل الأعياد، والقوانين، والشخصية، والصناعة <أو العمل الدؤوب>، والسحر، والحياة البيتية. ومنظومة لين، على السطح منها، تتابعية زمنية وتطورية. وهو يكتب عن نفسه بوصفه المراقب لمشاهد تتبع التقسيمات الرئيسية لحياة الانسان: والنموذج الذي يضعه أمامه هو النسق السردى، كما يتمثل في رواية فيلدينغ توم جونز، متكوناً من ولادة البطل، ومغامراته، وزواجه، وموته المتضمن. والفرق هو أن الصوت السردى في نص لين صوت سرمدى خارد على الزمن؛ أما موضوعه، المصري المعاصر، فإنه يمر بدورة الحياة الفردية. وهذا القلب للأدوار الذي يضفي به فرد وحيد على نفسه ملكات سرمدية ويفرض على مجتمع بأسره وشعب كامل فترة حياة شخصية، ليس إلا العملية الأولى من سلسلة من العمليات التي تنظم وتقنن ما كان يمكن له أن يكون مجرد سرد لأسفار في بلدان أجنبية، محولة نصاً خالياً من الفن الى موسوعة استعراض للغريب المدهش والى ملعب للتحليل الاستشراقي المتقصى.

لا تتأسس سيطرة لين على مادته عبر حضوره الثنائى الاحتدامي (بوصفه مسلماً زائفاً وغريباً أصيلاً)، وعبر استخدامه المتدبر للصوت والموضوع السرديين، بل كذلك عبر استخدامه للتفاصيل. فهو يقدم لكل جزء رئيسي من كل فصل من فصول كتابه بملاحظة عامة تخلو من المفاجأة. مثلاً، "يلاحظ بشكل عام أن عدداً من أكثر الأشياء شذوذاً وغبابة في السلوك، والعادات، والشخصية المميزة لأمة من الأمم تُعزى الى الخصائص الفيزيائية الخاصة للبلاد > التي تعيش فيها" (72). وما يتلو يؤكد هذه الملاحظة بسهولة - النيل، مناخ مصر "الصحي اللطيف الى درجة مدهشة" عمل الفلاح "الدقيق". ورغم ذلك، فبدلاً من أن يقود هذا الى الحديثة التالية في الترتيب السردى، فإن الجزئية التفصيلية تتلقى إضافات جديدة، ونتيجة لذلك، فإن ما يتوقع من إشباع سردي في ضوء اعتبارات شكلية محض، لا يمنح. وبكلمات أخرى، رغم أن الخطوط العامة الاجمالية لنص لين تتكيف مع التتابع السردى والسببي للولادة - الحياة - الموت، فإن الجزئية الخاصة المقدمة خلال التتابع نفسه تحبط الحركة السردية.

فمن الملاحظة العامة، الى تحديد عنصر ما من عناصر الشخصية المصرية، الى مسرد للطفولة، والمراهقة، والبلوغ ثم الضعف والهرم في مصر، يقبع لين هناك دائماً حاملاً الجزئية العظيمة التي تمنع الانتقال السلس. فبعد أن نقرأ عن مناخ مصر الصحي اللطيف بقليل، مثلاً، ينبئنا المؤلف بأن القليلين من المصريين يعيشون لأكثر من سنوات قليلة بسبب الأمراض القاتلة، وغياب العناية الطبية، والطقس الصيفي المنهك. ثم يخبرنا المؤلف بأن الحرارة "تثير المصريين [بهذا التعميم المطلق] وتدفعهم الى المغالات في المتعة الحواسية"، ثم نعلق في أوصاف، تكملها مخططات ورسوم خطية، لهندسة العمارة في القاهرة، وللزخرفة، والنوافير، والسدود الصغيرة الابدالية. وحين يعود خيط سردي للظهور، فإن ذلك لا يعدو كونه حركة شكلية مراسيمية فقط.

وما يمنع نشوء الترتيب السردى، في الوقت الذي يشكل فيه الترتيب السردى العنصر الروائي الطاغى في نص لين، هو الوصف المحض، الهائل، الكاسح. وهدف لين هو أن يحيل مصر والمصريين مرثيين رؤية كلية، وألا يبقى شيئاً خفياً على قارئه، وأن ينقل المصريين دون عمق، في تفاصيل منتفخة. ومن حيث هو موفق ومقرب، فإن لين يميل الى اللقمة السائغة الهائلة التي تمثل اللذة بتعذيب الذات <سادو مازوشيستيه> تمزيق الدراويش وتقطيعهم لأنفسهم، قسوة القضاة الوحشية، مزج الدين بالاباحية لدى المسلمين، إفراط الشبوب الجنسي، الى آخره. ومع ذلك، فمهما كانت الحادثة غريبة، شاذة، ومهما ضعنا في تفاصيلها المدوخة، فإن لين حاضر حضوراً كلياً، ومهمته هي إعادة تجميع القطع المبعثرة وجعلنا قادرين على متابعة الحركة، حتى لو كانت حركة قلقة مرتجة. وهو يفعل ذلك، الى حد ما، بمجرد كونه أوروبياً يستطيع كتابياً أن يسيطر على الشببو العاطفي والانفعالات والاستثارات التي يتعرض لها المسلمون، للأسف. غير أنه، حتى الى حد أبعد، تعتمد مقدرة لين على التحكم في موضوعه الثرى بزمام من الانضباط والانفصال المتجرد، لا ينبي على المسافة الباردة التي تفصل بينه وبين الحياة المصرية والانتاجية المصرية.

تأتي اللحظة الرمزية الرئيسية في بداية الفصل السادس "الحياة المنزلية – تابع". وقبل بلوغ هذه النقطة، كان لين قد تبنى تقليداً سردياً يتمثل في المسير عبر الحياة المصرية، وهو يبدأ الآن، إذ يصل الى نهاية جولته عبر الغرف والعادات العامة للبيت المصري (مازجاً العالمين الاجتماعى والمكانى معاً) بمناقشة الجانب الحميم للحياة البيتية. وعليه، فوراً، "أن يقدم مسرداً للزواج ومراسيمه". وكالعادة، فإن المسرد يبدأ بملاحظة عامة: أن يعزف المرء عن الزواج "وقد بلغ عمراً ملائماً، وليس ثمة عائق حق، هو في عرف المصريين شيء غير لائق، بل قد يكون مشيناً". ودونما حركة انتقالية، يطبق لين هذه الملاحظة على نفسه ويظهر، في ضوءها، مذبناً. وهكذا يسرد في مقطع طويل الضغوط التي يتعرض لها لكي يتزوج، والتي يقاومها دون تردد. وأخيراً، وبعد أن يعرض عليه صديق محلي حتى

أن يقوم بترتيب زواج متعة له، ويرفض لين ذلك، فإن المتوالية كلها تبتتر بترأ مفاجئاً بجرة من قلم (73).

ليس أمامنا الآن مقاطعة لين - نية نمطية لتنامي السرد الرئيسي بجزئية مشوشة وحسب، بل إن أمامنا أيضاً فصماً حازماً وحرفياً للمؤلف عن العمليات الانتاجية للمجتمع الشرقي. ويختتم السرد المصغر لرفض لين الانضمام الى المجتمع الذي يصفه بفجوة احتدامية: فحكايته لا يمكن أن تستمر، يبدو أنه يقول، ما دام لم يدخل حميمة الحياة البيتية، ولذلك فإنه يختفي عن الأنظار كمرشح لها. وهو، حرفياً، يلغي نفسه كموضوع إنساني برفضه التزاوج مع المجتمع الانساني. ويحتفظ، هكذا، بهويته السلطوية من حيث هو مشارك صوري، ويعزز موضوعية سرده. ولئن كنا قد عرفنا سابقاً أن لين لم يكن مسلماً، إننا نعرف الآن كذلك أنه من أجل أن يصبح مستشرقاً - بدلاً من أن يصبح شرقياً - أجبر على حرمان نفسه من المتع الحواسية للحياة المنزلية. وعلاوة ، فقد أجبر أيضاً على أن يتجنب تزمين نفسه بدخول دورة الحياة الانسانية. وبهذه الطريقة السلبية فقط كان بوسعه الاحتفاظ بسلطته المرجعية السرمدية كمراقب.

كان الخيار المتاح للين خياراً بين أن يعيش دون "إزعاج وتعيب" وبين إنجاز دراسته للمصريين المعاصرين. وكانت نتيجة اختياره بوضوح أنه أمكنه من تحديد المصريين إذ أن منظوره، لو كان أصبح واحداً منهم، لم يكن ليكون، الى درجة تطهيرية ولا جنسية كاملة، منظوراً معجماتياً. ولذلك فإن لين يكتسب موثوقية وشرعية بحثيتين بطريقتين هامتين ملحتين. أولاً، بالتدخل في المجرى السردى العادى للحياة الانسانية: وهذه هي وظيفة تفاصيله الهائلة التي يستطيع فيها ذكاء الأجنبي المراقب أن يقدم المعلومات الهائلة ثم أن ينظمها. فالمصريون يُشرحون من أجل العرض، بوجه من القول، ثم يجمعون معاً بصورة رادعة من قبل لين. وثانياً، بالانضمام عن توالدية الحياة المصرية - الشرقية : تلك هي وظيفة قمعه لشهيته الحيوانية خدمة لنشر المعلومات لا في مصر ومن أجلها، بل في أوروبا ومن أجل المعرفة الأوروبية عامة. وتنبع شهرة لين العظيمة في حويلات الاستشراق من كونه استطاع أن يحقق في آن واحد فرض إرادة بحثية على واقع مشوش ونقله مقصودة من مكان إقامته الى مجال شهرته البحثية. ذلك أن المعرفة المفيدة، كتلك التي امتلكها، لم يكن يمكن أن تُكتسب، وتُصاغ، وتُنشر إلا بمثل الإنكار <الذي مارسه>.

وقد عزز نظام المعرفة الذي دشنه المصريون المعاصرون وثبت مواقعهم عملان رئيسيان آخران من أعمال لين، هما معجمه العربي الذي لم يكمل، وترجماته الخالية من الالهام لألف ليلة وليلة. ففي كلا هذين العاملين تلاشت فرديته كحضور خلاق تلاشياً كلياً، كما تلاشت ، طبعاً، فكرة العمل السردى عنها. ولا يظهر لين الإنسان إلا في التشخيص الرسمي لواضع الحواشي ومعيد الترجمة (الف ليلة وليلة) والمعجماتي اللاشخصاني. وقد

تحول لين - من حيث هو باحث مستشرق مختص بالعربية الكلاسيكية والاسلام الكلاسيكي - من كونه إنساناً معاصراً لموضوع دراسته الى إنسان بقي بعد زوال موضوع دراسته. لكن ما هو شيق هو شكل هذا البقاء. ذلك أن ميراث لين كباحث كان ذا أهمية لا بالنسبة للشرق، طبعاً، بل بالنسبة لمؤسسات مجتمعه الأوروبي ووكالاته التي كانت إما جامعية - جمعيات الاستشراق الرسمية، ومؤسساته ووكالاته - أو زا - جامعية بطرق شديدة الخصوصية شخّصت في أعمال أوروبيين لاحقين أقاموا في الشرق.

إذا قرأنا <كتاب> لين المصريون المعاصرون لا بوصفه مصدراً لتراث الخبرات الشعبية الشرقي، بل من حيث هو عمل يهدف الى التنظيم المتنامي للاستشراق الجامعي، فسوف نجده عملاً مضيئاً. ويتطابق إخضاع الأنا الإيراثية عند لين للسلطة المرجعية البحثية تطابقاً تاماً مع التخصّص المتزايد للمعرفة بالشرق وتحويلها الى عنصر مؤسساتي كما يتمثلان في الجمعيات الاستشراقية المختلفة. كانت الجمعية الملكية الآسيوية قد أسست قبل عقد من ظهور كتاب لين، غير أن لجنة المراسلات فيها - التي كان "هدفها استقبال المعلومات والاستعلامات المتعلقة بالفنون والعلوم، والآداب، والتاريخ، والآثار" في الشرق - كانت المتلقي البنيوي لمخزون لين من المعلومات، معالجة ومنظمة ومصاغة. أما فيما يتعلق بانتشار عمل كعمل لين، فلم تكن ثمة الجمعيات المتعددة للمعرفة المفيدة وحسب، بل كان ثمة أيضاً، في عصر كان فيه البرنامج الاستشراقي الأصلي لدعم التجارة والتبادل مع الشرق قد استنفد أغراضه، الجمعيات المتفكّهة المختصة التي كان نتائجها أعمالاً تعرض القيم الكامنة (إن لم يكن الفعلية) للبحث المتجرد النزيه. وهكذا يقرر أحد برامج الجمعية الآسيوية ما يلي:

"لتأليف أو طباعة كتب النحو، والمعاجم، والكتب الأخرى الأولية التي أقر أنها مفيدة ولا غنى عنها لدراسة اللغات التي يقوم بتدريسها أساتذة معنيون [للغات الشرقية]؛ وللإسهام، بالاشتراك أو بوسائل أخرى، في نشر النمط ذاته من الأعمال التي تؤلف في فرنسا أو خارجها؛ وللحصول على مخطوطات، أو نسخ المخطوطات الموجودة في أوروبا بصورة كاملة أو جزئية؛ ولترجمتها أو نقل مختارات منها، ولزيادة أعدادها بإعادة إنتاجها إما بالحفر أو الطبع على الحجر <ليثوغرافي>؛ ولتمكين مؤلفي الكتب المفيدة في الجغرافيا، والتاريخ، والآداب، والفنون، والعلوم من تأمين وسيلة تتيح للجمهور أن يتمتع بثمرات جهود لياهم؛ ولاجتذاب اهتمام الجمهور، عن طريق مختارات مرحلية مخصصة للأدب الآسيوي، الى الانتاج العلمي، والأدبي، أو الشعري للشرق والانتاج الذي ينتمي الى النمط نفسه ويظهر بانتظام مطرد في أوروبا، والى تلك الحقائق المتعلقة بالشرق التي قد تكون علائقية بأوروبا، والى تلك الاكتشافات وشتى أنواع الأعمال التي

يمكن لسكان الشرق أن يصبحوا موضوعاً لها: هذه هي الأهداف التي اقترحتها الجمعية الآسيوية لنفسها والتي اقترحت لها".

لقد نظم الاستشراق نفسه بصورة مطردة بوصفه حصولاً على المادة الشرقية ونشراً مقنناً لها كشكل من أشكال المعرفة المتخصصة. وقام المرء بنسخ كتب النحو وطباعتها، وحصل على النصوص الأصلية، وضاعف أعدادها ونشرها في مجال واسع، وأفرز المعرفة في أشكال مرحلية. وضمن هذا النظام ومن أجله قام لين بكتابة مؤلفاته، وضحي بأناه. ولقد حسب كذلك حساب الأسلوب الذي استمر به عمله في سجلات محفوظات الاستشراق. فقد قال ساسي إنه سيكون ثمة "متحف":

"يشكل مستودعاً لأشياء من أنواع شتى، من الرسوم، والكتب الأصلية، والخرائط، ومسارد الرحلات، تقدم جميعها لأولئك الذين يرغبون في نذر أنفسهم لدراسة [الشرق]؛ بطريقة تجعل كلاً من هؤلاء الطلبة قادراً علي أن يشعر بأنه يُنقل، كما لو عن طريق السحر، الى قلب قبيلة منغولية، أو العرق الصيني، مثلاً، أياً كان الموضوع الذي اختاره لدراسته .. ويمكن القول .. أنه بعد نشر الكتب الأولية عن .. اللغات الشرقية، فلا شيء أكثر أهمية من وضع حجر الأساس لهذا المتحف، الذي اعتبره تعليقاً حياً على المعاجم، وترجماناً حياً لها [Truchement] (75).

وتشتق كلمة Truchement بشكل ملائم جميل من الكلمة العربية "ترجمان"، التي تعني "المفسر" "الوسيط" أو "الناطق باسم". فالاستشراق من جهة أولى، حصل على الشرق الى أقصى درجة ممكنة من الحرفية والشمول؛ ومن جهة أخرى، فقد دجن الاستشراق هذه المعرفة للغرب، مكرراً إياها وناقلاً لها عبر أنظمة ترميز مقننة، وتصنيفات، وحالات من العينات، ومراجعات مرحلية، ومعاجم، وكتب نحو، وتعليقات، وتحريرات، وترجمات، شكلت جميعها مصورة للشرق وأعادت إنتاجه مادياً في الغرب، من أجل الغرب. وكان الشرق، بإيجاز، قابلاً للتحويل من الشهادة الشخصية، المشوهة أحياناً، للرحالة الجسور وللمقيمين الجسورين في الشرق الى تحديدات لا شخصية عبر أفواج كاملة من المشتغلين بالعلم. وكان الشرق يحول من التجربة المتوالية للبحث الفردي الى شبه متحف وهمي دون جدران غدا فيه كل ما جمع من المسافات والتشكيلات الهائلة للثقافة الشرقية، بصورة فصلية قطعية، شرقياً. وسيعاد تحويل الشرق، ويعاد تشكيل بنيته، من حزم الشذرات التي يعود بها شيئاً فشيئاً المستكشفون، والحملات، والبعثات، والجيش، والتجار، الى معنى استشراقي، معجماتي، سيروي، مقسم الى مقصورات، ومنصص. ومع أواسط القرن التاسع عشر، كان الشرق قد أصبح، كما قال دزرائيلي، صنعة لا يستطيع فيها المرء أن يرمم الشرق ويعيد صنعه وحسب، بل أن يرمم نفسه ويعيد صنعها كذلك.

الحج والحجاج، بريطانيين وفرنسيين

كان كل رحالة أو مقيم أوروبي في الشرق، وما يزال، مضطراً الى أن يحمي نفسه من تأثيرات الشرق المقلقة. وقد قام رجل مثل لين، في نهاية المطاف، بإعادة تخطيط الشرق وموضعه حين انتهى به الأمر الى الكتابة عنه، وقد قُلصت شذوذات الشرق، بتقاويمه العجيبة، وتشخصاته المكانية الغربية المدهشة، ولغاته الغربية حتى الاستحالة، وأخلاقيته المنحرفة بجلاء، الى درجة كبيرة حين ظهرت جميعاً كسلسلة من المواد المتفرقة المفصلة مصاغة في أسلوب من النثر الأوروبي المعياري. ومن الصواب أن يقال إن لين، في شرقنته للشرق، لم يحدده وحسب، بل إنه شذبه وحرره أيضاً، واستأصل منه ما يمكن أن يخدش، الحساسية الأوروبية. بالإضافة الى تعاطفاته الانسانية الخاصة. فقد بدا الشرق، في معظم الحالات، مسيئاً للاحتشام الجنسي؛ وكان كل شيء في الشرق، أو على الأقل شرق لين في مصر، يفوح بالجنس الخطر، ويهدد النظافة، والكتابة المنزلية "بحرية في الجماع" مفرطة، كما وصفها لين بلغة أكثر جموحاً مما كانت عادته.

لكنما كان ثمة أنواع أخرى من التهديد الى جانب الجنس، وقد أتلقت كلها التحفظ الأوروبي وعقلانية الزمن، والمكان، والهوية الشخصية. ففي الشرق، كان المرء يواجه فجأة قدماً يفوق التخیل، وجمالاً لا إنسانياً، ومسافات لا نهائية. وكان يمكن لهذه الأشياء جميعاً أن توضع موضع الاستخدام بصورة أكثر براءة، بوجه من الكلام، إذا فُكر فيها وكتب عنها، بدلاً من تجربتها تجربة مباشرة. والشرق، في <قصيدة> بايرن "جياور" والديوان الغربي الشرقي <لغوته>، و <كتاب> هوغو "الشرقيون" هو شكل من أشكال التنفيس، ومكان للفرص الأصلية، عزفت نغمته الأساسية في قصيدة غوته "هجرة".

"الشمال، والغرب، والجنوب تتفتت
تنفجر العروش، وتهتز الامبراطوريات
طرب بعيداً، وفي الشرق النقي
تذوق نسيم البطريق"

والمرء دائماً يعود الى الشرق – "هناك، في النقاء والحق، سوف أعود الى
الأصول العميقة للعرق الانساني" – معانياً له بوصفه إكمالاً وإثباتاً لكل ما
كان المرء قد تخيله:

"للرب هو الشرق
للرب هو الغرب
والأصقاع الشمالية والجنوبية

تستكين في سلام يديه" (76).

وقد مثل شعراء مثل حافظ الشرق، بشعره، وجوه، وإمكاناته، لا نهائياً، كما قال غوته، أكثر قدماً وشباباً منا نحن الأوروبيين. وبالنسبة لهوغو في "صرخة حرب المفتي" و "عذاب الباشا" (77) فقد توسطت لشراسة الشرق وسوداويته الجامحة لا الخوف الفعلي على الحياة أو الضياع، بل فولني وجورج سيل، اللذان ترجمت أعمالهما المتفهمة الجلال البربري الى معلومات يمكن استعمالها لخدمة الشاعر ذي المواهب الشريفة، وقد استغل حشد المتأدبين ما وضعه مستشرقون مثل لين، وساسي، ورينان، وفولني، وجونز (كي لا نذكر وصف مصر)، والواد الآخرين في المتناول. وينبغي لنا الآن أن نتذكر مناقشتنا السابقة للأنماط الثلاثة من الأعمال التي تناولت الشرق وكانت مبنية على الإقامة الفعلية فيه. لقد ظهرت المقتضيات الصارمة للمعرفة الكتابة الاستشراقية من الحساسية المؤلفة ومن هنا استئصال الذات لدى لين. ومن هنا أيضاً النمط الأول من الأعمال التي عددناها. أما فيما يخص النمطين الثاني والثالث، فإن الذات قائمة فيهما بصورة بارزة، خاضعة لصوت مهمته هي أن يوزع المعرفة الحقيقية (النمط الثاني)، أو مسيطرة على كل ما نخبر به عنا لشرق وموسطة إياه (النمط الثالث). ومع ذلك، فمن إحدى نهايتي القرن التاسع عشر الى نهايته الأخرى – بعد نابليون، طبعاً – كان الشرق مكاناً للحج، وقد استقى كل عمل رئيسي ينتمي الى استشراق أصيل، إن لم ينتم دائماً الى استشراق "جامعي"، شكله، وأسلوبه، ونيته من فكرة الحج الى الشرق. وفي هذه الفكرة، كما في كثير من أشكال الكتابة الاستشراقية الأخرى التي ما زلنا نناقشها، يشكل المفهوم الرومانسي لإعادة البناء الترميمية (الطبيعي الخارق للطبيعة) المصدر الرئيسي.

كل حاج يرى الأشياء بطريقته الخاصة، غير أن ثمة حدوداً لما يمكن أن يستخدم الحج من أجله، وللهيئة والشكل اللذين يمكن أن يتخذهما، وللحقائق التي يكشفها. لقد عبرت جميع زيارات الحد الى الشرق، أو فرض عليها أن تعبر، بأرض الكتاب المقدس. إن معظمها، في الحقيقة، كان محاولات إما لعيش جزء ما من الواقع اليهو – سيحي / اليوناني من جديد، أو لتحريره من الشرق الواسع، الفسيح الى درجة لا تصدق. وقد كان الشرق المشرق، شرق الباحثين الاستشراقيين، بالنسبة لهؤلاء الحجاج تحدياً ينبغي أن يجابه، تماماً كما كان الكتاب المقدس، والحروب الصليبية، والاسلام، ونابليون، والاسكندر أسلافاً مهيبين ينبغي أن يحسب لهم حساب. ولا يقتصر الأمر على أن شرقاً متفقهاً يكبح تأملات الحاد وأوهامه الخاصة؛ بل إن أقدميته تقيم الحواجز بين الرحالة المعاصر وكتابات، إلا إذا بتر العمل الاستشراقي عن المكتبة وأسرف في المشروع الجمالي، كما كانت الحال في استخدام نرفال وفلووير لكتابات لين. وثمة خوف كابح آخر هو أن كتابات المستشرقين مؤطرة الى درجة سلبية بالمتطلبات الرسمية للمعرفة الاستشراقية، لقد ادعى حاج كشاتوبريان بوقاحة أنه قام برحلاته

من أجل نفسه فقط وبصورة قطعية. "ذهبت أبحث عن الصور: هذا هو كل شيء". (78) وأدى كل من فلوبيير، وفيني، ونرفال، وكينغليك، وذررايلي، وبيرتن حجاتهم من أجل طرد العفونة التي سادت سجلات المحفوظات الاستشرافية السابقة. وكان ينتوى لكتاباتهم أ، تكون مخزوناً طرياً للتجربة الشرقية – لكن حتى هذا المشروع، كما سنرى، حول نفسه عادة، وإن لم يكن دائماً، الى تقليصية الاستشرافي. وأسباب ذلك معقدة متشابكة، وهي ترتبط بعمق بطبيعة الحاج، ونهج كتابته، والشكل الانتوائي لعمله. أي شيء كان الشرق بالنسبة للرحالة الفرد في القرن التاسع عشر؟ أنظر أولاً الى الفروق بين متحدث بالانكليزية ومتحدث بالفرنسية. كان الشرق بالنسبة للأول هو الهند، طبعاً، <أي> ممتلكاً بريطانياً فعلياً؛ وكان عبور المرء للشرق الأدنى، لذلك، يعني العبور في الطريق الى مستعمرة رئيسية. أي أن المجال المتاح لمراح الخيال كان محصوراً سلفاً بواقعيات الإدارة، والشرعية الجغرافية، والسلطة التنفيذية. وكان كتاب مثل سكوت، وكينغليك، وذررايلي، وواربرتن، وبيرتن، بل حتى جورج اليوت (التيكان للشرق في روايتها دانييل ديرونذا خطط وضعت لمستقبله)، مثل لين نفسه وجونز من قبله، كتاباً حدد الشرق بالنسبة اليهم بالامتلاك المادي، وبخيال العقل الانكليزي بمسحه مجالاً امبراطورياً كان قد أصبح مع الـ 1880 (ات) قطعة متصلة من الأصقاع التي تسيطر عليها بريطانيا، من المتوسط الى الهند. وكان أن يكتب المرء عن مصر، أو سورية، أو تركيا، تماماً كأن يسافر فيها، مسألة تطواف في عالم الإرادة السياسية، والإدارة السياسية، والتحديد السياسي، وكانت الضرورة الجغرافية الملزمة تفرض نفسها بشدة، حتى على كاتب لا يكبح جماحه، مثل دذررايلي، الذي لا تشكل روايته تانكرد مجرد معابثة شرقية بل تدريباً في الممارسة الماكرة للإدارة السياسية لقوى فعلية في أقاليم جغرافية فعلية.

وبالمقابل ، فإن الحاج الفرنسي كان مفعم النفس باحساس بالضياغ الحاد في الشرق. فقد جاء ثمة الى مكان لم يكن لفرنسا فيه، بخلاف بريطانيا، أي حضور من السيادة. وكان البحر المتوسط يرجع صدى الهزائم الفرنسية، من الحروب الصليبية الى نابليون. وقد بدأ ما عرف فيما بعد "بالرسالة التحضيرية" في القرن التاسع عشر كثنائي أفضلين ساسي للحضور البريطاني. ونتيجة، فإن الحجاج الفرنسيين منذ فولني رسموا، وتخيلوا، وخططوا وتأملوا في أمكنة كانت قائمة، أساسياً، في أذهانهم؛ وقد وضعوا تخطيطات لايقاع فرنسي، بل ربما أوروبي، نمطي في الشرق، افترضوا طبعاً أنهم سيكونون من سيناغمون عزفه. وكان شرقهم شرق الذكريات، والآثار الموحية، والأسرار المنسية، والتراسلات الخفية، وأسلوب كينونة الطهر والفضيلة تقريباً، شرقاً وجدت أشكاله الأدبية الأسمى في أعمال نرفال وفلوبيير، التي سمرت بصلابة في بعد تخيلي يستحيل تحقيقه (إلا جمالياً).

ويصدق هذا الى حد ما على الباحثين من الرحالة الفرنسيين في الشرق. فقد كان معظمهم مهتماً بالماضي الكتابي * أو بالحروب الصليبية، كما تقول منظومة هنري بوردو في رحالة الشرق (79). وإلى هذه الأسماء ينبغي أن نضيف (بناء على اقتراح حسان النوتي) أسماء المستشرقين الساميين، وبينهم كواترمير؛ سولسي، مستكشف البحر الميت؛ رينان، كعالم بالآثار الفينيقية؛ بوداس، دارس اللغات الفينيقية؛ كاتافاغو ودفرمري، اللذان درسا الانصارين، والاسماعيليين، والسلاجقة؛ كليرمون - غانو، الذي استكشف <أرض> يهودا؛ وماركيز دوفوغي، الذي ركز عمله على النقوش التدمرية. وإضافة، فقد كان ثمة مدرسة المستصرين بأكملها، النابعة من شامبوليون، ومارييت، التي كان لها في مرحلة لاحقة أن تضم ماسبيرو ولگران. وكمؤشر للفرق بين الواقعيات البريطانية والأوهام الفرنسية، يمكن اقتباس كلمات الرسام لودوفيك لبيك، الذي علق بحزن عام 1884 (بعد بدء الاحتلال البريطاني بسنتين): "إن الشرق ميت في القاهرة". ولم يغفر القمع البريطاني لتمرّد عرابي الوطني سوى رينان، وهو أبداً العرقي العنصري الواقعي، واصفاً هذا التمرّد، بحكمته العظيمة؛ بأنه "عار على الانسانية" (80).

وبخلاف فولني ونابليون، فإن الحجاج الفرنسيين في القرن التاسع عشر لم يكونوا يبحثون عن حقيقة علمية، بقدر ما كانوا يبحثون عن حقيقة غريبة مذهشة لكنها رغم ذلك ذات جاذبية خاصة. ويصدق هذا بوضوح على الحجاج المتأدبين، بدءاً بشاتوبريان، الذين وجدوا في الشرق مكاناً يتعاطف مع أساطيرهم، وهوسهم، ومتطلباتهم الفردية الخاصة. وهنا نلاحظ كيف أن جميع الحجاج، وخصوصاً الفرنسيين، يستغلون الشرق في أعمالهم من أجل أن يبرروا، بطريقة ملحة، مساربهم الوجودية. ولا يبدو تدفق الذات خاضعاً لضبط أشد إلا حين يكون ثمة غرض معرفي إضافية للكتابة عن الشرق. فلأمارتين، مثلاً، يكتب عن نفسه، ويكتب كذلك عن فرنسا بوصفها قوة <ذات نفوذ> في الشرق؛ وهذا المشروع الثاني يكتم الضرورات الملزمة التي تتكدس فوق أسلوبه بفعل روحه، وذاكرته، وخياله، ويؤدي في النهاية إلى السيطرة عليها. ولم يكن بمقدور حاج فرنسي أو إنكليزي آخر أن يسيطر على نفسه أو موضوعه دون شفقة كما فعل لين. حتى بيرتن وتي. إي. لورنس، اللذان صاغ أولهما حجةً إسلامية متعمدة، وصاغ ثانيهما ما أسماه حجةً معكوسةً تنأى عن مكة، نقلاً كمية ضخمة من الاستشراق لين خالية من أناه. ومن أجل هذا، فإن بيرتن، ولورنس، وتشارلس داوتي يحتلون مركزاً وسطاً بين لين وشاتوبريان.

يسجل <كتاب> شاتوبريان رحلة من باريس إلى القدس، ومن القدس إلى باريس (1810 - 1811) تفاصيل رحلة قام بها المؤلف في 1805 - 1806، بعد أن كان قد سافر في أميركا الشمالية. وتشهد صفحات الكتاب المئات لاعتراف مؤلفه بأنني "أنا أتحدث أبداً عن نفسي" إلى درجة أنه كان بوسع ستاندال، الذي لم يكن هو نفسه، كاتباً منكراً للذات، أن يعتبر إخفاق

شاتوبريان كرحالة ذي معرفة واطلاع نتيجة "لأنانيته - التنتة". وقد حمل شاتوبريان الى الشرق حملاً ثقيلاً جداً من الأهداف والافتراضات الشخصية، وأفرغها هناك، ثم مضى ليدفع ما في الشرق من بشر، وأمكنة، وأفكار بكل اتجاه كما لو أنه لم يكن بمقدور شيء أن يقاوم خياله الجامح المتعجرف. لقد جاء شاتوبريان الى الشرق شخصية مشككة، لا ذاتاً حقيقية. وكان بونابرت في عرفه آخر الصليبيين؛ وكان هو، بدوره، "آخر فرنسي يغادر بلده ليسافر الى الأرض المقدسة بأفكار حاج من حجاج الأزمنة الماضية، وأهدافه ومشاعره". إنما كان ثمة أسباب أخرى. التناظر: إذ أن شاتوبريان، وقد سافر الى العالم الجديد ورأى معجبات الطبيعة فيه، كان بحاجة الى أن يكمل دائرة دراساته بزيارة الشرق ومعجبات المعرفة فيه: وإذ كان قد درس الآثار الرومانية والسلتية، فقد كان كل ما بقي عليه هو آثار أثينا، وممفيس، وقرطاجة. اكمال النفس: فقد كان بحاجة الى تجديد مخزونه من الصور، وإثبات أهمية الروح الدينية: "الدين نوع من اللغة الكونية التي يفهمها البشر كلهم". وأي مكان أفضل، لملاحظتها، من الشرق، حتى في أصقاع كان يدن منحن نسبياً كالاسلام، يطغى عليها؛ وقبل كل شيء، الحاجة الى رؤية الأشياء، لا كما كانت، بل كما افترض شاتوبريان أنها كائنة: لقد كان القرآن "كتاب محمد"؛ وهو لم يحتو على "أي مبدأ للحضارة، أي تعليم يسمو بالشخصية؛" هذا الكتاب "يتابع شاتوبريان، مخترعاً، وهو يمضي في طريقه، بحرية كاملة نوعاً" لا يعظ مقت الاستعباد والطغيان كما أنه لا يعظ حب الحرية" (81). وفي عرف شخص له تركيب شاتوبريان المرفه الإحساس، كان الشرق كنفةً بالية تنتظر جهوده المرممة. وكان العربي الشرقي "إنساناً متحضراً سقط ثانية الى حالة الوحشية": فلا عجب إذن في كونه شعر، وهو يراقب العرب يحاولون التحدث بالفرنسية، بهزة نشوة أحس بها روبنسون كروزو حين سمع ببقاء تنطق للمرة الأولى. صحيح أنه كان ثمة أماكن مثل بيت لحم (التي أخطأ شاتوبريان تقدير معناها الاشتقاقي خطأ مطلقاً) وجد فيها المرء من جديد بعض شبه مع الحضارة الحقيقية - أي، الأوروبية طبعاً - غير أن أماكن كهذه كانت قليلة ومتباعدة. وقد جابه المرء في كل مكان شرقيين، عرباً، كانت حضارتهم، وديانتهم، ومسالكهم من الانحطاط، والبربرية، والضدية <للحضارة الأوروبية> بحيث أنها استحققت الغزو من جديد. ولم تكن الحروب الصليبية، في منظومة شاتوبريان، عدواناً، بل كانت مقابلاً مسيحياً عادلاً لدخول عمر أوروبا؛ وعدا عن ذلك فحتى لو كانت الحروب الصليبية في شكلها الحديث أو الأصلي عدواناً، فإن المسألة التي أدت الى طرحها تتجاوز أسئلة عادية فانية كهذه الأسئلة:

"لم تدر الحروب الصليبية حول إنقاذ كنيسة القيامة وحسب، بل دارت حول معرفة من الذي سينتصر على هذه الأرض: مذهب تعبدي هو عدو الحضارة، محبذ باطراد للجهل [وذلك هو الاسلام، طبعاً] وللطغيان، وللعبودية، أو مذهب تعبدي أدى الى أن يوقظ في البشر المعاصرين عبقرية الزمن الغابر الحكيم وألغى العبودية الدنيئة" (82).

وكان هذا أول ذكر مهم لفكرة كان لها أن تكتسب سلطة خرقاء لا تكاد تطاق في الكتابة الأوروبية: أوروبا وهي تلقن الشرق معنى الحرية؛ وهي مفهوم آمن شاتوبريان وكل من جاء بعده بأن الشرقيين، وخصوصاً المسلمين، لا يعرفون شيئاً عنه:

"عن الحرية، لا يعرفون شيئاً؛ من الاحتشام ليس لديهم شيء: القوة هي ربهم. وحين تمر بهم فترات طويلة لا يرون فيها فاتحين يطبقون عدالة السماء، فإنهم يبدون مثل جنود دون قائد، مثل مواطنين دون مشرعين، مثل عائلة دون أب" (83).

وهكذا، فإننا في 1810 نجد أوروبياً يتحدث كما تحدث كرومر عام 1910، محتجاً بأن الشرقيين يطلبون الفتح، وعاجزاً عن أن يرى مفارقة ضدية في <ادعاء> أن الفتح الغربي للشرق ليس فتحاً بعد كل حساب، بل حرية. ويضع شاتوبريان الفكرية كلها في إطار لغة الخلاص الرومانسية، لغة رسالة مسيحية لأحياء عالم ميت، لتحريك إحساس فيه بطاقته الذاتية، إحساس لا يقدر إلا أوروبي على تلمسه تحت سطح متفسخ خال من الحياة. ويعي ذلك، وبالنسبة للرحالة، أن عليه أن يستخدم العهد القديم والأنجيل دليلاً له فلسطين (84)؛ وبهذه الطريقة فقط يمكن تجاوز التفسخ الواضح للشرق الحديث. ورغ ذلك فإن شاتوبريان لم يكن يرى من مفارقة فكهة في حقيقة أن رحلته وتطوافه ورؤياه لم تكن ستجלו له شيئاً عن الشرقي المعاصر ومصيره. فما يهم من الشرق هو ما يدعه الشرق يحدث لشاتوبريان، ما يسمح لروحه بأن تفعله، وما يتيح له أن يكشفه عن نفسه، وأفكاره، وتوقعاته. والحرية التي تعنيه إلى هذا الحد ليست أكثر من انفلاته هو من خرائب الشرق العدائية.

وحيث يسمح له انفلاته بالذهاب هو العودة مباشرة إلى مملكة الخيال والتأويل التخيلي. وتطمس وصف الشرق التضاميم والانساق التي تدسها عليه الأنا الامبراطورية، والتي لا تكتف قواها ونفوذها. وإذا كنا في نثر لين نرقب الأنا وهي تختفي من أجل أن يبرز الشرق بكل تفاصيله الواقعية، فإن الأنا لدى شاتوبريان تحل نفسها في تأمل المعجزات التي تخلقها، ثم تولد من جديد، أقوى مما كانت عليه في أي وقت، وأكثر قدرة على تذوق قواها والتمتع بتأويلاتها.

"حين يسافر المرء في اليهودية، يقبض على القلب أولاً ملك هائل؛ لكنما حين ينتشر الفضاء أمام عينيك دون حدود، وأنت تعبر من مكان متوحد إلى مكان آخر متوحد، يبدأ الملل بالانقشاع تدريجياً، ويشعر المرء برعب سري، رعب، بدلاً من أن يغرق الروح في السوداوية، يمنحها الشجاعة ويسمو بعبقرية المرء الأصلية. وتنجلي أشياء خارقة من كل جزء من أرض صنعتها المعجزات: الشمس اللاهبة، النسر المنجرد بإباء، شجرة التين العاقر؛

الشعر كله، ومشاهد الكتاب المقدس كلها حاضرة هناك. وكل اسم مقفل على سر؛ وكل مغارة تعلن المستقبل؛ وكل قمة تحتفظ في داخلها بنبرات نبي. لقد تحدث الرب نفسه من على هذه الشواطئ؛ وتشهد مجاري السيول الجافة، والصخور المنغلقة، والقبور المفتوحة لهذه المعجزة؛ وتبدو الصحراء وكأنها ما تزال صماء، مصعوقة بالرعب، وبوسع المرء أن يقول إنها لم تستطع بعد أن تكسر الصمت <الذي حل> منذ أن سمعت صوت السرمدي (85).

العملية الفكرية في هذا المقطع كاشفة دالة. فتجربة من الرعب الباسكالي لا تؤدي الى تقليص ثقة المرء بنفسه، بل إنها، بمعجزة، لتحركها. وينتصب المنظر الطبيعي الجديب المقفر المدقع، إنما المرعب، للشرق المعاصر من أجل ان يقف في علاقة أصلية وخلاقة به. ومع نهاية المقطع، لم يعد شاتوبريان إنساناً معاصراً، بل أصبح رائياً معاصراً للرب (تقريباً)؛ وإذا كانت صحراء اليهودية قد ظلت صامتة منذ أن نطق الرب فيها، فإن شاتوبريان هو القادر على سماع الصمت، وفهم معناه، وجعل الصحراء تتحدث - الى قارئه - من جديد. في الرحلة استثيرت المواهب العظيمة للجدس المتعاطف التي تمتع بها شاتوبريان، وسمت الى منجزات فذة من التأويل، هذه امواهب التي كانت قد أمكنته من تمثيل غوامض أمريكا الشمالية وتأويلها في <كتابه> ربنيه وأتالا، كما أمكنته من تأويل المسيحية في <كتابه> أصول المسيحية. ولم يعد المؤلف يتعامل مع البدائية الطبيعية والعواطف الرومانسية: بل إنه هنا يتعامل مع طاقة الابداع السرمدية والأصالة الالهية ذاتهما، ذلك أن الشرق التوراتي كان حيث أودعنا أصلاً، وفيه بقيتا في شكل كامن وغير متوسط. وطبيعي أن إدراكهما ليس ممكناً ببساطة: بل إن على شاتوبريان نفسه أن يطمح اليهما ويحققهما. وهذا الغرض الطموح هو ما توظف الرحلة لخدمته، بالضبط كما أن أنا شاتوبريان في النص ينبغي أن يعاد تركيبها بما يكفي من الجذرية لتأدية المهمة .. وبخلاف لين، فإن شاتوبريان يحاول أن يستهلك الشرق. فهو لا يصادره فقط، بل يمثله ويتحدث باسمه، لا في التاريخ بل فيما يتجاوز التاريخ، في البعد اللازماني لعالم تم التثامه تماماً، حيث الانسان والأرض، والانسان والرب، كالواحد. ولذلك فإن شاتوبريان، في القدس، في المركز من رؤياه، وفي النهاية المطلقة من حجته. يمنح نفسه نوعاً من التلاؤم والمصالحة الكلية مع الشرق، الشرق بوصفه يهودياً، مسيحياً، مسلماً، إغريقياً، فارسياً، رومانياً وأخيراً، فرنسياً. ويهتز شاتوبريان لأوضاع اليهود، لكنه يقرر أنهم هم أيضاً يؤدون الى إضاءة رؤياه العامة وأنهم، على سبيل الفائدة الاضافية، يمنحون الحدة الضرورية لانتقاميته المسيحية. لقد اختار الله، يقول شاتوبريان، شعباً جديداً. لكن هذا الشعب ليس اليهود (86). إلا أن شاتوبريان يقدم تنازلات أخرى للواقع الأرضي، فإذا كانت القدس محجوزة في رحلته بوصفها الهدف النهائي الزا-أرضي لها، فإن مصر تزوده بالمادة السياسية لتذليل الرحلة. وتكمل أفكاره عن مصر حجته بشكل جميل، وتثيره دلّتا النيل العظيمة لتأكيد "أنني وجدت ذكريات وطني البهي

فقط جديرة بهذه السهول العظيمة؛ وأبصرت بقايا أنصاب تذكارية لحضارة جديدة جاءت بها الى شواطئ النيل عبقرية فرنسا" (87).

لكن هذه الأفكار صيغت في قالب من الحنين لأن شاتوبريان آمن في مصر بأنه يستطيع أن يساوي بين غياب فرنسا وغياب حكومة حرة تحكم شعباً سعيداً. وعدا عن ذلك، فبعد القدس، لا تبدو مصر أكثر من نوع من الذروة المضادة روحياً. ويسأل شاتوبريان نفسه، بعد تعليقه السياسي على أوضاعها المؤسفة، السؤال الرتيب عن "الفرق" الناتج عن التطور التاريخي: كيف حدث أن صار هذا الرعاع المنحط الغبي من "المسلمين" الى سكنى الأرض ذاتها التي أثار سكانها المختلفون عنهم اختلافاً شاسعاً إعداب هيرودوتس وديودوروس؟ وتلك خطبة وداع تليق بمصر، التي يغدرها شاتوبريان الى تونس، وأثار قرطاج. ثم، في النهاية، الى وطنه. إلا أنه يفعل شيئاً واحداً أخيراً متميزاً في مصر: فإذ يعجز عن الوصول بنفسه لرؤية الأهرام، فإنه يكلف نفسه مشقة ارسال مبعوث الهيا لينقش اسمه (شاتوبريان) على الحجر، مضيفاً، لمنفعتنا نحن "على المرء أن يحقق جميع الواجبات الصغيرة للرحالة الورع". وفي وضع عادي، لن نغير اهتماماً، إلا أن يكون للتسلية، الى هذه النكتة اللطيفة من المبتذلات السياحية. لكن وقوعها تمهيداً للصفحة الأخيرة من الرحلة يجعلها أكثر أهمية مما تبدو عليه للوهلة الأولى. يلحظ شاتوبريان ، متأملاً في مشروعه الذي دام عشرين سنة لدراسة "جميع الصعوبات" وجميع المشقات >التي عاناها< في منغاه، بلهجة رثائية كيف كان كل من كتبه في الواقع نوعاً من إطالة وجوده. ويجد نفسه الآن، وهو إنسان لا وطن له ودون احتمال العثور على وطن، وقد تجاوز ذروة شبابه. وبعد، إذا ما منحته السماء الراحة الأبدية، يقول، بأن ينذر نفسه ليقوم في صمت "نصباً لوطني". لكن ما يبقى له على الأرض هو كتاباته، وهي كافية، إذا كان لاسمه أن يحيا، لكنها زائدة على الحد إذا لم يكن لاسمه أن يحيا (88).

تعيدنا هذه السطور الختامية الى حرص شاتوبريان على أن ينقش اسمه على الأهرام. ولا بد أن نكون قد أدركنا أن ذكرياته الأنانية الشرقية تزودنا بتجربة للذات معلنة باستمرار، ومعروضة دونما كلل. لقد كانت الكتابة فعل حياة عند شاتوبريان، الذي لم يكن ينبغي لشيء، حتى لقطعة حجر نائية، بالنسبة له، أن يبقى دون أن يمسه كتابياً، إذا كان له <شاتوبريان> أن يبقى حياً. ولئن كان لترتيب سرد لين أن ينتهك عن طريق السلطة العلمية والجزئيات الهائلة، فإن لترتيب سرد شاتوبريان أن يحول الى الإرادة المؤكدة لفرد أناني شديد تقلب المزاج. وبينما كان لين يضحى بأناه من أجل الشريعة الاستشراقية، فقد كان شاتوبريان يجعل كل ما قاله عن الشرق معتمداً كلية على أناه. ومع ذلك، فإن أياً منهما لم يكن يستطيع أن يتصور ما يتلوه من أجيال متابعة بصورة مثمرة. فقد دخل لين لاشخصانية فرع تقني من فروع المعرفة: وكان عمله سيستخدم، لكن لا كوثيقة إنسانية. أما شاتوبريان، على الطرف الآخر، فقد رأى أن كتاباته، مثل نقش اسمه

الرمزي على الأهرام، سوف تدل على ذاته؛ وإذا لم يكن لها أن تفعل ذلك، إذا لم يكن قد نجح في إطالة حياته عبر الكتابة، فإنها ستكون مجرد عمل زائد، مفرط، حشوي.

حتى إذا كان كل من سافر الى الشرق بعد شاتوبريان ولين قد أخذ عمليهما بعين الاعتبار (أحياناً حتى الى درجة النقل الحرفي عنهما) فإن ميراثهما يجسد مصير الاستشراق والخيارات المحدودة التي كانت أمامه. فإما أن يكتب المرء علماً، مثل لين، أو تفوهات شخصية مثل شاتوبريان. وكانت مشكلة النمط الأول <تكمّن في> ثقته الغربية اللاشخصانية بأن وصف الظواهر العامة، الجماعية، كان ممكناً، وفي ميله الى صنع واقعيات لا من الشرق نفسه بل، من ملاحظاته الخاصة، أما مشكلة التفوهات الشخصية فهي أنها كانت تتراجع تراجعاً لا مفر منه الى موقع يساوي بين الشرق وبين الوهم الشخصي، حتى إذا كان هذا الوهم من مستوى رفيع بالفعل، من وجهة نظر جمالية. وفي كلتا الحالتين، طبعاً، تمتع الاستشراق بتأثير قوي على كيفية وصف الشرق وتحديد خصائصه.

لكن ما منعه هذا التأثير دائماً، حتى في الوقت الحاضر، هو شيء من الاحساس بالشرق الذي لم يكن عاماً الى درجة المحال، ولا خاصاً الى درجة الانغلاق الكلي. وأن يبحث المرء في الاستشراق عن واقع إنساني، أو حتى اجتماعي للشرقي ككائن يسكن في العالم المعاصر – هو بحث دون جدوى.

يعود جزء كبير من سبب هذا فقدان الى تأثير الخيارين اللذين وصفتهما، تأثير لين وشاتوبريان، البريطاني والفرنسي. إن نمو المعرفة، وبصورة خاصة المعرفة المتخصصة، عملية بطيئة جداً، ذلك أن هذا النمو ليس مجرد إضافة أو تراكم، بل هو عملية انتقائية من التكريس، والازاحة، والحذف، وإعادة الترتيب، والإصرار، في إطار ما أطلق عليه اسم الإجماع البحثي. وقد نبعت شرعية معرفة كالأستشراق خلال القرن التاسع عشر لا من السلطة الدينية، كما كانت الحال قبل عصر التنوير، بل مما يمكن أن نسميه الاقتباس الترميمي للسلطة المرجعية السابقة. فبدءاً من ساسي، كان موقف المستشرق المتفقه موقف عالم يقوم بمسح سلسلة من الشذرات النصية التي يقوم فيما بعد بتحريرها وترتيبها كما يفعل مرمم لتخطيطات أولية إذ يضع سلسلة منها معاً لينتج الصورة التراكمية التي تمثلها التخطيطات ضمناً. ونتيجة، فإن المستشرقين، فيما بينهم، يعاملون نصوص بعضهم بعضاً بالطريقة الاتقاسية نفسها. فبيرتن، مثلاً، يتعامل مع ألف ليلة وليلة، أو مع مصر، لا مباشرة بل عبر عمل لين، باقتباس سلفه، متحدياً إياه رغم أنه كان يعترف له بسلطة عظيمة جداً. كذلك تمت رحلة نرفال الى الشرق عبر رحلة لامارتين، كما تمت رحلة لامارتين نفسه عبر رحلة شاتوبريان.

وبإيجاز، فإن الاستشراق، بوصفه شكلاً من أشكال المعرفة النامية، لجأ بشكل رئيسي إلى اقتباس الباحثين الأسلاف في هذا الحقل من أجل قوته وانتعاشه. وقد حاكم المستشرق حتى المادة الجديدة التي وقعت له، حين وقعت له مادة جديدة، بأن استعار من أسلافه <كما يفعل الباحثون كثيراً> منظوراتهم وطروحاتهم المادية. وبشكل حازم إذن، فإن المستشرقين بعد ساسي ولين أعادوا كتابة ساسي ولين؛ وبعد شاتوبريان، أعاد الحجاج كتابة شاتوبريان. ومن هذه الكتابات المعقدة المتشابكة أستثنت الوقائع الفعلية للشرق المعاصر بصورة مطردة، خصوصاً حين فضل حجاج موهوبون مثل نرفال وفلوبير أوصاف لين على ما كشفته لهم أعينهم وعقولهم مباشرة. والشرق، في نظام المعرفة المتعلقة به، ليس مكاناً بقدر ما هو قضية <topos>، طقم من الاشارات، كتلة من الخصائص، يبدو أن أصولها تنتمي إلى فقرة مقتبسة، أو إلى شذرة من نص، أو إلى اقتباس من عمل إنسان ما عن الشرق، أو نتفة ما من تحيل سابق، أو اندماج لهذه الأشياء جميعاً. وتشكل الملاحظة المباشرة والوصف التفصيلي للشرق الاختلاقات الروائية التي تقدمها الكتابة عن الشرق، ورغم ذلك فإن هذه دون استثناء ثانوية المكانة بصورة كلية بالنسبة لمهمات منتظمة من نوع آخر. فالشرق في أعمال لامارتين، ونرفال، وفلوبير إعادة تقديم لمادة شرائية تهديها إرادة يؤكد الإستشراق أو جانب ما منه، رغم أن الوعي السردى، كما قلت سابقاً، يعطى دوراً كبيراً ليلعبه. وما سنراه هو أن هذا الوعي السردى، كما قلت سابقاً، يعطى دوراً سيصبح في النهاية مدركاً، كما كان بوفار وبيكوشيه، لكون الحج، بعد كل حساب، نوعاً من النسخ.

حين بدأ لامارتين رحلته إلى الشرق عام 1833، فقد فعل ذلك كما قال، بوصفه شيئاً كان قد حلّم به دائماً: "إن رحلة في الشرق هي مثل فعل جليل من أفعال حياتي الداخلية". وكان لامارتين حزمة من النوازع، والتعاطفات، والأهواء: فهو يكره الرومان والقرطاجيين، ويحب اليهود والمصريين والهندوسيين، الذين ادعى أنه سيصبح دانتيمهم. ويبدأ لامارتين رحلته إلى الشرق مسلحاً بقصيدة "وداع" رسمية لفرنسا، يعدد فيها جميع الأشياء التي ينوي أن يفعلها في الشرق. وفي البدء، فإن كل شيء يواجهه يؤكد تكهناته الشعرية أو يحقق ميله للقياس. فالليدي هستر ستانهب هي سيرس الصحراء، والشرق هو "موطن خيالي"، والعرب قوم بدائيون، وشعر الكتاب المقدس منقوش على أرض لبنان، والشرق يشهد على رحابة آسيا الجذابة، وعلى صغر اليونان النسبي. لكنه بعد أن يصل فلسطين بقليل، يصبح الصانع الذي لا يثنى عن عزم لشرق خيالي. فيزعم أن سهول كنعان تظهر على أفضل صورها في أعمال بوسان ولوران. وتتحول رحلته من كونها "ترجمة" كما وصفها سابقاً إلى كونها صلاة، صلاة تشغل ذاكرته، وروحه، وقلبه، أكثر مما تشغل عينيه، وعقله، أو نفسه (89).

هذا الاعلان الصريح يطلق حماسة لامارتين للقياس، وإعادة التشكيل (وهي حماسة غير منضبطة) بحرية كاملة. فالمسيحية دين للخيال والتذكر، ولأن لامارتين يعتبر نفسه نموذجاً مطلقاً للمؤمن التقى، فإنه يطلق العنان لنفسه تبعاً لذلك. فلو سردت "ملاحظاته" المتحيزة لاحتلت فهرساً لا نهاية له فامراً يراها تذكره ب هيدي في دون جوان، والعلاقة بين المسيح وفلسطين كالعلاقة بين روسو وجنيف، ونهر الأردن نفسه أقل أهمية من "الأسرار" التي يثيرها في روح الانسان، والشرقيون، وخصوصاً المسلمين، كسالي، وحياتهم السياسية نزوية، مشبوبة، ولا مستقبل لها، وتذكره امرأة أخرى بقطع من أتالا، ولم ينجح أي من تاسو أو شاتوبريان (الذي يبدو أن أسفاره السابقة تلاحق أنا لامارتين التي تبقى فيما عدا ذلك غافلة) في نقل حقيقة الأرض المقدسة - وهكذا. ولا تشي الصفحات التي يكتبها عن الشعر العربي، الذي يكتب عنه بثقة مطلقة، بأي شعور بالضييق لأنه يجهل اللغة العربية جهلاً تاماً. كل ما يهمه هو أن رحلاته في الشرق تكشف له أن الشرق هو "أرض المذاهب التعبدية، أرض المعجزات"، وأنه هو وكيله المختار في الغرب. ويعلن لامارتين دونما أثر للمفارقة العبائة بالنفس (أن): -

"هذه الأرض العربية هي أرض المعجزات، كل شيء يزدهر هنا، وكل رجل ساذج أو متعصب يمكن أن يصبح بدوره نبياً" (90).

لقد صار لامارتين نبياً لمجرد وجوده الفعلي في الشرق.

ومع نهاية سرده، يكون لامارتين قد حقق الغرض من حجته الى كنيسة القيامة نقطة البدء. والنهاية للزمان كله والمكان كله. لقد استدخل الواقع الى درجة تكفي لأن يريد الانسحاب منه عائداً الى التأمل الخالص والتوحد، والفلسفة، والشعر (91).

ويتحول لامارتين، سامياً فوق الشرق الجغرافي المجرد، الى شاتوبريان معاصر، يعاين الشرق ويمسحه كما لو كان إقليماً شخصياً (أو في الأقل الأقل فرنسياً) تستعد القوى الأوروبية للتخلص منه. ومن كونه رحالة وحاجاً في الزمان والمكان الحقيقيين، أصبح لامارتين أنا متجاوزة للشخصي توحد هويتها في القوة والوعي مع أوروبا بأكملها. وما يراه أمامه هو الشرق في عملية تجزئته المستقبلية الحتمية، تحتله القوى الأوروبية وتكرسه. وهكذا، فإن الشرق في رؤيا لامارتين الذرية يولد من جديد كحق لأوروبا في حكمه:

"هذا النمط من الحكم، محدداً بهذه الطريقة ومؤسساً بوصفه حقاً أوروبياً، سيتكون بشكل رئيسي من حق احتلال أرض أو أخرى، وكذلك الشواطئ، من أجل تأسيس، إما مدن حرة هناك، أو مستعمرات أوروبية، مرافئ تجارية".

ولا يقف لامارتين عند هذا، بل إنه يتسامى الى درجة أعلى حيث يتقلص الشرق الذي رآه منذ لحظة وكان فيه منذ لحظة، الى "أمم دون أرض، أوطان، حقوق قوانين، أو أمن . . . تنتظر بقلق الملاذ الأمين" للاحتلال الأوروبي. (92)

بين جميع الرؤى التي اختلقها الاستشراق للشرق ليس ثمة من اختصار، حرفياً، كامل كهذا الاختصار. فبالنسبة للامارتين، شبكت الحجة الى الشرق لا اختراق الشرق فقط من قبل وعي متغطرس، بل البتر الفعلي، أيضاً، لهذا الوعي نتيجة لارتقائه الى نوع من السيطرة اللاشخصية والشاملة على الشرق.

وهنا تذوي هوية الشرق الفعلية متحولة الى طقم من الشذرات المتتابعة، وملاحظات لامارتين الاستذكارية التي سيكون لها فيما بعد أن تجمع معاً وتبرز باعتبارها حلماً نابليونياً، للسيطرة العالمية أعيد تقريره والتصريح به. وبينما ذابت هوية لين الانسانية في المشبك العلمي لتصنيفاته المصرية، فإن وعي لامارتين يتخطى حدوده العادية تخطياً كاملاً. وبفعله هذا فإنه يكرر رحلة شاتوبريان ورؤاه، إنما ليتجاوزها <مباشرة> الى المجرد الشليلي* والنابليوني، الذي تحرك به العوالم والشعوب وتنقل مثل مجموعة من البطاقات <أو أوراق اللعب> على طاولة. وما يبقى من الشرق في نثر لامارتين ليس كثيراً على الإطلاق. فقد غطيت حقيقة الجغرافية بخططه التي وضعها لامارتين له، وقُلصت الأماكن التي زارها لامارتين، والبشر الذين قابلهم، والتجارب التي عاشها الى بضعة أصداء في تعميماته المتبججة، وتمحي آخر آثار للخصوصية في "الخلاصة السياسية" التي تنتهي بها رحلة في الشرق.

ينبغي أن نضع نرفال وفلوبير في مقابل الأنوية المتسامية شبه القومية عند لامارتين. فأعمالها الشرقية تلعب دوراً أساسياً في أعمالهما الكاملة، دوراً أهم بكثير مما تشغله رحلة لامارتين الامبريالية في عمله الكامل. ومع ذلك، فإن كلا منهما، مثل لامارتين، حضر الى الشرق وقد أعدته له قراءات ضخمة في التراث الكلاسيكي، والأدب الحديث، والاستشراق الجامعي. وحول هذا الإعداد كان فلوبير أكثر صراحة بكثير من نرفال الذي يقول بمكر في بنات المرحومين إن كل ما عرفه من الشرق كان ذكرى نصف منسية تعود الى أيام دراسته الأولى (93). لكن الأدلة التي ينطق بها كتابه رحلة في الشرق تناقض ما يقوله مناقضة تامة، مع أنه يكشف عن معرفة أقل انتظاماً وضبطاً بالشرق من معرفة فلوبير. غير أن ما هو أكثر أهمية هو أن كلا الكاتبين (نرفال في 1842 - 1843 وفلوبير في 1849 - 1850) استخدما زيارتهما استخدامات جمالية وشخصية تفوق ما فعله أي رحالة آخر في القرن التاسع عشر. وليس بعامل هامشي أن كلا منهما كان، بدءاً، عبقرياً كما كان عميق الانغماس في جوانب من الثقافة الأوروبية تشجع رؤيا

متعاطفة، رغم كونها شاذة، للشرق. وينتمي نرفال وفلوبير الى تلك الجماعة الفكرية والشعورية التي وصفها ماريو براز في البراج الرومانسي، وهي جماعة كانت صور الأمكنة الغربية المدهشة وتنمية الأذواق المتلذذة بتعذيب الذات والآخر <السادومازوشستيكية> (التي يدعوها براز الغولاغنيا) بالنسبة لها انخراطاً سحرياً بالمرعب وبمفهوم المرأة المهلكة، وبالسرية والغيوبية، مجتمعةً كلها لتجعل ممكناً إنتاج أعمال أدبية كأعمال غوتيه (الذي كان هو بدوره مسحوراً بالشرق)، وسوينبرن، وبودلير، وهويسمانز (94). وبالنسبة لنرفال وفلوبير فإن لشخصيات نسائية مثل كليوباترة، وسالومي، وإيزيس، دلالات وأهمية خاصة؛ ولم يكن عرضاً على الإطلاق أنهما في أعمالهما المتعلقة بالشرق، وفي زيارتهما له، مجدا نماذج نسائية من هذا النمط الأسطوري، الغني بالإحياءات والترابطات، ورفعاها الى مرتبة سامية الجلال.

وبالإضافة الى مواقفهما الثقافية العامة، فإن نرفال وفلوبير جاءا الى الشرق بأسطوريات شخصية كان مدار اهتمامها، بل حتى بنيتها، يتطلبان الشرق. وقد مست النهضة الشقية، كما كان كوينت وآخرون قد حددوها، شغاف كل منهما؛ وجاءا يبحثان عن الحيوية التي تمنحها روعة العريق والغريب المدهش. ومع ذلك، فقد كانت الحجة الى الشرق بالنسبة لكل منهما بحثاً عن شيء شخصي نسبياً: كان فلوبير يبحث عن "وطن" كما سماه جان برونو (95)، في منبع أصول الديانات، والرؤى، والقدم الكلاسيكي؛ وكان نرفال يبحث، أو بالحري يتبع، آثار عواطفه وأحلامه الشخصية، مثلما فعل يوريك <بطل> شتيرن قبله. ومن ثم، فقد كان الشرق، بالنسبة لكل منهما، مكاناً لما كان قد عاينه من قبل، كما كان لكل منهما، مع الاقتصاد الفني الذي يميز كل خيال جمالي رئيسي، مكاناً يرجع اليه بعد أن تكتمل الرحلة الفعلية. ولم يستنفد الشرق بالنسبة لأي منهما باستخداماتهما له، رغم أن حساً بالخيبة، وانقشاع الوهم، وسقوط السرية، كثيراً ما يبرز في كتاباتهما الشرقية.

تتبع الأهمية القصوى لنرفال وفلوبير في مثل هذه الدراسة للعقل الاستشراقي في القرن التاسع عشر من كونهما أنتجا أعمالاً ترتبط بنمط الاستشراق الذي ناقشناه حتى الآن وتعتمد عليه، لكنها تبقى، مع ذلك، مستقلة عنه. ثمة أولاً قضية مجال أعمالهما ومداهما. لقد أنتج نرفال <كتابه> رحلة في الشرق كمجموعة من الملحوظات والتخطيطات الأولية والقصص، والشذرات المتعلقة بأسفاره. لكننا نجد انشغاله بالشرق كذلك في <كتابه> الرؤى، وفي رسائله، وفي بعض كتاباته الروائية والنثرية الأخرى. أما كتابات فلوبير فإنها مغمسة بالشرق قبل رحلته اليه وبعدها. ويتجلى الشرق في دفاتر للرحيل، وفي النسخة الأولى لـ إغواءات القديس انطوان (كما في النسختين الثانية والثالثة). وفي هيروديا، وسلامبو، والعديد من ملحوظات القراءات والحواريات (سناريو)، والقصص غير المنتهية التي ما تزال في متناولنا والتي درسها برونو دراسة ذكية جداً

(96). وثمة أيضاً أصداء للاستشراق في روايات فلوبيير الرئيسية الأخرى. وإجمالاً، فإن كلا نرفال وفلوبيير كانا باستمرار يحكمان صنعة مادتهما الشرقية ويتمثلانها بصور متنوعة في البنى الخاصة لمشروعيهما الجمالين الشخصيين. لكن هذا لا يعني القول إن الشرق كان عرضياً بالنسبة لأعمالهما. بل على العكس – وبصورة مضادة لكتاب مثل لين (الذي استعار منه كلاهما دون حياء) وشاتوبريان، ولامارتين، ورينان وساسي – فإن شرقهما لم يكن شرقاً أدرك، وصودر، وقُلص، وصيغ في نظام ترميزي بقدر ما كان شرقاً عيش فيه، واستغل، جمالياً وخيالياً، كمكان رحب مليء بالإمكانات. وما عنى كلا منهما كان بنية عمله بوصفه حقيقة جمالية، وشخصية مستقلة، لا السبل التي كان يستطيع المرء إذا شاء ذلك، أن يسيطر بها إلى الشرق بشكل فعال أو بصورة مرئياً على الورق. ولم تمتص أنا أي منهما الشرق أبداً، كما لم توجد هوية الشرق بالمعرفة الوثائقية والنصية به (أي، بالاستشراق الرسمي، إيجازاً).

من جهة أولى، إذن، يتجاوز مجال أعمالهما الشرقية ومداها الحدود التي فرضها الاستشراق السني. ومن جهة ثانية، فإن موضوع أعمالهما أكثر من شرقي أو استشراقي (رغم أنهما يقومان أيضاً بشرقنة الشرق بطريقتهما الخاصة)، بل إن أعمالهما تتلاعب بصورة واعية بالحدود التي طرحها عليهم الشرق والمعرفة المتعلقة به. فنرفال، مثلاً، يؤمن بأن عليه أن يسكب في ما يراه الحيوية لأنه كما يقول:

"ما تزال السماء والبحر هناك، والسماء الشرقية والسماء الأيونية* تتبادلان قبله الحب المقدسة كل صباح؛ غير أن الأرض ميتة، ميتة لأن الانسان قتلها، ولأن الآلهة قد هربت".

وإذا كان للشرق أبداً أن يحيا، الآن وقد هربت آلهته، فإن ذلك يجب أن يحدث عبر جهوده <نرفال> المخصصة، ففي رحلة في الشرق يظل الوعي السردي صوتاً مليئاً بالحيوية باستمرار، يتحرك عبر متاهات الوجود الشرقي متسلحاً – كما يخبرنا نرفال – بكلمتين عربيتين: طيب، الكلمة التي تجسد القبول؛ ومافيش، كلمة الرفض. وتمكنه هاتان منه. ونرفال ذو استعداد غريزي لادراك أن الشرق هو "موطن الأحلام والإيهام" التي تحجب، كما الحجب التي يراها في القاهرة، مخزوناً عميقاً، ثراً من الجنسية الأنثوية. ويكرر نرفال تجربة لين لاكتشاف ضرورة الزواج في مجتمع إسلامي لكنه، بخلاف لين، يرتبط بامرأة. وارتباطه بزنب إلزامي بأوجه تتجاوز الزاوية الاجتماعية:

"يجب أن أتحد بفتاة شابة نقية من هذه التربة المقدسة، التي هي وطننا الأول؛ يجب أن أستحم بينابيع الانسانية المحيية، التي تدفق منها الشعر وإيمان أجدادنا وعقيدتهم

أود أن أعيش حياتي مثل رواية، وأنا أضع نفسي عن رغبة في موضع أحد هؤلاء الأبطال الأشداء الفاعلين الذين يودون، بأي ثمن، أن يخلقوا حولهم احتدامية <دراما>، حبكة من التعقيد والتشابك، وبكلمة واحدة، فعلاً" (97).

يفرق نرفال نفسه في الشرق، منتجاً لا سرداً روائياً، بل ما هو أكثر من ذلك، نية سمرمدية – لا تتحقق كاملة أبداً – لصهر العقل مع الفعل الفيزيائي. وهذا <الانتاج> ضد السرد، المتجاوز للحج**، هو انعطاف حاد بعيداً عن نمط النهائية الكتابية الذي تصوره الكتاب، السابقون حول الشرق.

يطوّف نرفال، وقد ارتبط فيزيائياً وعاطفياً بالشرق، بصورة رحية عبر ثرواته، وجوه الثقافي (وبشكل رئيسي، الانثوي)، مموّضاً في مصر خاصة ذلك "المركز" المومي "الغامض السري والمدرّك في آن واحد" الذي تشتق منه الحكمة كلها وتستقى (98). وتتناوب انطباعاته، وأحلامه، وذكرياته مع مقاطع من السرد المنمق المنمط مصاغاً بالأسلوب الشرقي.

وتختلط واقعيات السفر القاسية – في مصر، ولبنان، وتركيا – مع تصميم لاستطراد متعمد، كما لو أن نرفال كان يكرر رحلة شاتوبريان متبعاً طريقاً نفقياً لكنه أقل امبراطورية ووضوحاً. ولقد وصف ميشيل بوتور ذلك بطريقة جميلة:

"في عيني نرفال، تبقى رحلة شاتوبريان سفرّاً على السطح، أما رحلته هو فإنها محسوبة، تستخدم المراكز الملحقة، والأورقة الأهليجية التي تلف المراكز الرئيسية، ويسمح له هذا عن طريق تغيير المنظور ونقطة المعاينة، بكشف جميع أبعاد الأجبولة التي يتخفيها المراكز العادية. ونرفال، وهو يطوف في شوارع القاهرة أو بيروت، أو القسطنطينية وضواحيها، في حالة ن الرصد والترقب الدائمين لأي شيء يمنحه الفرصة لتحسس كهف يمتد تحت روما وأثينا والقدس [وهي المدن الرئيسية في رحلة شاتوبريان] وكما أن مدن شاتوبريان الثلاث في تواصل وترباط – روما بأباطرتها وبابواتها، تعيد تجميع تراث أثينا والقدس وعهديهما – فإن كهوف نرفال . . . تدخل في فعل اتصال جماعي" (99).

حتى الفقرتان الرئيسيتان اللتان تقومان على حبكة، "حكاية الخليفة حكيم" و "حكاية ملكة الصباح" اللتان يفترض أن تقدما إنشاءً سردياً متيناً مستمراً، يبدو أنهما تدفعان نرفال بعيداً عن نهائية "ما هو فوق الأرق" وتقربانه أكثر فأكثر إلى عالم داخلي من المفارقات الضدية والحلم بشبحه دون لأي. وتعالج كلتا الحكايتين مشكلة الهوية المتعددة وأحد متخللاتها المعنوية – المقرر صراحةً – موضوع الاستحرام، وتعيدنا كلتا الحكايتين إلى عالم نرفال الشرقي الجوهري، عالم الأحلام الانسيابية المترددة التي تتضاعف وتتكاثر متجاوزة الثبات والتحديد، والمادية، وحين تكتمل الرحلة،

ويبلغ نرفال مالطة في طريق عودته الى البر الأوروبي، يدرك أنه في "أرض القر والأعاصير وأن الشرق الآن ليس بالنسبة إلي، أكثر من حلم من أحلامي الصباحية التي تليها مباشرة هموم النهار" (100). وتضم رحلته في صلبها صفحات عديدة منسوخة عن كتاب لين المصريون المعاصرون، لكن حتى الثقة السلسلة لهذه الصفحات تبدو وكأنها تنحل في العنصر الكهفي، التفكيكي دون حدود، والذي هو شرق نرفال.

ويزودنا دفتره الذي أعده (لكتابه) رحلة في الشرق، فيما أعتقد، بنصين مثاليين لفهم الطريقة التي أطلق شرقه نفسه بها من عقال كل ما يقارب أن يكون تصوراً استشرافياً للشرق، رغم أن عمله يعتمد، الى حد ما، على الاستشراق. فشهيته، أولاً، تجهد لكي تجمع التجربة والذاكرة دون تمييز، "أحس بالحاجة لتمثل كل الطبيعة (النساء الأجنيات). ذكرى أنني قد عشت فيها". أما الثاني فإنه يزيد أحكام الأول ويعمقه: "الأحلام والجنون . . . رغبة الشرق. أوروبا تسمو. الحلم يتحقق . . . هي. فررت منها فضيعتها . . . سفينة الشرق" (101). ويرمز الشرق الى بحث نرفال عن الحلم، والمرأة الهاربة التي تحتل مكاناً مركزياً فيه، كشهوة وكفقدان في آن واحد. وتشير سفينة الشرق بشكل لغزي إما الى المرأة كسفينة تحمل الشرق أو، كما يحتمل، الى سفينة نرفال نفسه للشرق، رحلته النثرية. وفي كلتا الحالتين، فإن الشرق موحد الهوية بالغياب الاحتفالي التذكاري.

كيف نستطيع بغير ذلك إيضاح استخدام نرفال الكسول، في الرحلة، وهي نتاج عقل على هذه الدرجة من الأصالة والفردية، لعينات كبيرة من كتاب لين، مدموجة دون نأمة من قبل نرفال باعتبارها أوصافه هو للشرق؟ إن الأمر ليبدو وكأن نرفال، وقد أخفق في كلا بحثه عن واقع شرقي مستقر، ونيته لاعطاء إعادة تقديمه للشرق ترتيباً منتظماً، كان يستخدم السلطة المتسعارة لنص استشرافي معترف بشرائعيته. فبعد رحلته، ظلت الأرض ميتة، ولم تكن نفسه ذاتها بأقل خدراً أو إنهاكاً مما كانت عليه سابقاً باستثناء تجسيدات المحترزة بذكاء لامع، لكن المشتتة، في الرحلة. ولذلك فإن الشرق بدا، استرجاعياً، وكأنه ينتمي الى عالم سلبي، كانت سفينته الوحيدة الممكنة الكتابات السردية المخففة، والحوليات المضطربة، ومجرد النقل للنصوص البحثية. لكن نرفال، على الأقل، لم يحاول أن ينقذ مشروعه بالاستسلام عن رضى مطلق للمخططات الفرنسية في الشرق، رغم أنه لجأ الى الاستشراق من أجل عدد من النقاط التي طرحها.

على النقيض من رؤيا نرفال السلبية لشرق مفرغ، كانت رؤيا فلووير مادية بصورة بارزة. وتكشف ملحوظات أسفاره، ورسائله إنساناً يصف الأحداث والأشخاص، التناقضات التي يراها أمامه. وفيما يكتب (بل ربما كان الأمر لأنه يكتب) يقع التأكيد على ما يجذب النظر، مترجماً الى عبارات مصنعة صناعة واعية: مثلاً "النقوش وزريق الطيور هما الشيطان الوحيدان في مصر اللذان يدلان أي دلالة على الحياة" (102) ويتجه ذوقه الى المنحرف الشاذ، الذي

كثيراً ما يتخذ شكلاً هو مزيج من الحيوانية المتطرفة، بل حتى من الشرية البشعة، مع التنقية المفرطة والفكرية، أحياناً. ومع ذلك فلم يكن هذا النمط المعين من الانحرافية الشاذة شيئاً يلاحظ وحسب، بل إنه درس، وأصبح يمثل عضواً أساسياً في عمل فلووير الروائي.

وتكتسب الضديات المألوفة، أو المتلايسات، كما أسماها هاري ليفين، التي تهوم في كتابات فلووير – الجسد ضد العقل، سالومي ضد القديس يوحنا، سالامبو ضد القديس انطوان؟ (103) – سريانية قوية عن طريق ما عاينه في الشرق، ما استطاع أن يراه فيه، بمعرفته الاصطفائية، من مشاركة بين المعرفة والشهوانية الكلية. ففي الصعيد، فتنه الفن المصري القديم، بحذلقته وفسوقيته المتعمدة: "وهكذا فقد وجدت الصور القذرة حتى في أعماق التاريخ الغابر". ويبدو في المقطع التالي الى أي مدى أجاب الشرق، في الواقع، على الأسئلة أكثر مما أثارها:

"تسأليني [والدة فلووير] عما إذا كان الشرق يرقى الى الصورة التي تخيلتها له. نعم إنه كذلك، بل أكثر من ذلك، فالشرق يتجاوز بكثير الفكرة الضيقة التي حملتها عنه. لقد وجدت كل ما كان ضبابياً في ذهني محدداً تحديداً واضحاً. واحتلت الحقائق محل الافتراضات – الى درجة هي من الامتياز بحيث أنني غالباً ما أشعر وكأنني أعثر فجأة على أحلام منسية" (104).

يلعب عمل فلووير درجة من التعقيد والتشابك ومن الضخامة تجعل أي مسرد بسيط لكتاباته الشرقية ذا طبيعة تخطيطية أولية وناقصاً نقصاً فادحاً. ومع ذلك، فإن من الممكن، في السياق الذي خلقه كتاب آخرون عن الشرق، تقديم وصف عادل لعدد من الملامح الرئيسية في استشراف فلووير. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الفرق بين الكتابات الشخصية صراحة (الرسائل، ملحوظات الأسفار، نثرات المذكرات) والكتابات الجمالية رسمياً (الروايات والحكايات) فإنه يظل بوسعنا أن نقول إن منظور فلووير الشرقي متجذر في بحث ذي توجه شرقي وجنوبي عن "البديل الرؤيوي" الذي كان "يعني الألوان البهية الزاهية، في مقابل الصبغة الرمادية لمناظر الأرياف الفرنسية، وكان يعني المعجبة المثيرة، بدلاً من الروتين الممل، والغامض السرمدى بدلاً من المألوف كلية (105). لكنه حين زار الشرق بهره الشرق بضعفه وتفككه وهرمه. فاستشراف فلووير إذن، مثل كل استشراف آخر، إحيائي: فعليه هو أن يبعث الحياة في الشرق، عليه أن يوصله الى نفسه والى قرائه؛ وما سيحقق المهمة هو تجربته للشرق في الكتب وفي الواقع، واللغة التي يصفه بها. ومن ثم فإن رواياته عن الشرق كانت إعادة ترتيب محكم، تاريخي، ومتفقه. فقرطاجة في سلامبو نتاج خيال القديس انطوان المحموم، ثمرات أصيلة لقراءات فلووير الواسعة في مصادر الديانات، والحروب، والطقوس، والمجتمعات، الشرقية.

وما يحتفظ به العمل الجمالي الرسمي، بالإضافة الى آثار قراءات فلووير وتنقيحاته النهمة، هو ذكريات الترحال في الشرق. تحدد مكتبة الأفكار الموروثة المستشرق بأنه "رجل واسع الترحال" (106). بيد أن فلووير، خلافاً لمعظم الرحالة الآخرين، يسيّر رحلاته لأغراض بارعة. فمعظم تجاربه تنقل بشكل مسرحي. وهو معني لا بمضمون ما يراه وحسب، بل – مثل رينان – بالطريقة التي راه بها، وبالطريقة التي يبدو بها الشرق، بشكل مخيف أحياناً لكنما بجاذبية دائماً، وهو يقدم نفسه إليه. ففلووير هو جمهور الشرق الأفضل:

" مستشفى قصر العيني. مُعتنى به عناية جيدة. عمل كلوت بيه – ما تزال يده واضحة للعيان. حالات من الزهري، وفي جناح مماليك عباس ثمة عدد منهم مصابون به من أديبارهم. وبإشارة من الطبيب، وقفوا جميعاً على أسرتهم، وفكوا أحزمة سراويلهم (كان ذلك مثل تمرين عسكري) وفتحوا أديبارهم بأصابعهم ليظهروا تقرحاتهم. أقماع ضخمة؛ في دبر أحدهم كان شعر قد نما. وكان عضو شيخ بينهم قد انسلخ جلده تماماً، أجفلت من الرائحة الكريهة. إنسان مصاب بالكساح؛ يدان ملويتان الى الوركاء، أطفار طويلة كالمخالب، كان تركيب عظام جذعه واضحاً وضوح هيكل عظمي، وكانت بقية جسمه، أيضاً، نحيلة بشكل خارق، ورأسه منقوشاً بدوائر من البرص المائل الى البياض. غرفة التشريح. على الطاولة جثة عربية مفتوحة تماماً، شعر جميل أسود " (107).

ترتبط التفاصيل الباهرة في هذا المشهد بمشاهد عديدة في روايات فلووير حيث يوصف المرض لنا كما لو <كنا> في غرفة عمليات طبية. ويذكر انسحاره بالتشريح والجمال، مثلاً، بالمشهد النهائي في سلامبو، الذي يصل ذروته بموت ماتو المراسيمي. وفي مشاهد كهذه، تُقمع مشاعرا الاشمئزاز أو التعاطف قمعاً كلياً، فما يهم هو الوصف الصحيح للجزئيات الدقيقة.

أما أكثر اللحظات احتفائية في أسفار فلووير الشرقية فإنها ترتبط بـ كشك هانم، وهي راقصة ومحظية مصرية شهيرة قابلها في وادي حلفا. وكان قد قرأ في كتابات لين عن العالَمات والخول، أو البنات والشباب الراقصين على التوالي، بيد أن خياله، لا خيال لين، هو الذي استطاع أن يدرك فوراً ويتمتع بالمفارقة الضدية التي تكاد تكون ماورائية <ميتافيزيقية> في اسم العالمة وحرقتها (وقد كرر جوزيف كونراد، في <روايته> النصر، ملاحظة فلووير بجعل بطلته الموسيقية – ألما – ذات جاذبية وخطورة لا تقاومان على أكسل هيست). في العربية تعني العالمة امرأة متفككة، وكان ذلك اللقب الذي أطلق على منشيدات الشعر المجيدات في المجتمع المصري المحافظ في القرن الثامن عشر. ومع منتصف القرن التاسع عشر، كان اللقب قد استخدم كنوع من الاسم المهني للراقصات اللواتي كن أيضاً عاهرات. وكذلك كانت كشك هانم التي شاهد فلووير رقصتها "النحلة" قبل أن

يضاجعها، وكانت كشك دون شك النموذج البدئي لعدد من شخصيات رواياته النسائية، بشهوانيتها المتفقهة، ولطافتها و (تبعاً لفلوير) خشونتها اللامبالية: وقد أحب فلوير فيها بشكل خاص أنها بدت وكأنها لا تطلب منه شيئاً أبداً، بينما امتزجت "الرائحة المثيرة للغثيان للبق في سريرها بشكل ساحر مع عطر جلدها، الذي كان يقطر منه الصندل". وبعد رحلته، كتب فلوير الى لويس كولين مطمئناً الى أن "المرأة الشرقية ليست أكثر من آلة، فهي لا تفرق بين رجل وآخر". وقد سمحت له جنسية كشك الصماء التي لا يمكن تقليصها بالاستغراق في تأملات تذكرنا بسيطرتها الشابة عليه، بصورة ما، ب ديزلورييز وفردريك مورو في نهاية التربية العاطفية:

"أما أنا، فلم أكد أغمض عيني. كنت أراقب المخلوقة الجميلة نائمة (تشخر، ورأسها على ذراعي وقد انزلقت اصبعي الصغيرة تحت عقدتها) وكانت ليلتي وهماً، حلماً متوتراً لا نهائياً – ولذلك مكثت. وفكرت بليالي في مواخير باريس – وعادت سلسلة متلاحقة من الذكريات القديمة – وفكرت بها أيضاً، برقصتها، بصوتها وهي تغني أغنيات كانت بالنسبة إلي دون معنى بل حتى دون كلمات يمكن تمييزها" (108).

المرأة الشرقية هي مناسبة وفرصة لتأملات فلوير؛ فهو مسحور باكتفائها الذاتي، بلامباليتها العاطفية، وكذلك بما تسمح له، وهي تستلقي الى جانبه، بالتفكير به. وفي كونها عرضاً لأنوثة باهرة لكنها غير معبرة لغوياً، أكثر منها امرأة، فإن كشك هي النموذج البدئي لشخصيتي فلوير سالامبو وسالومي، وكذلك لجميع الصور المعدولة للإغواء الجسدي الأنثوي الذي يتعرض له القديس انطوان في روايته – وكانت كشك تستطيع أنتقول مثل ملكة سبأ (التي رقصت هي أيضاً "النحلة") – لو امتلكت القدرة على الكلام – "أنا لست امرأة، أنا عالم" (109). وكشك، إذا عوينت من زاوية أخرى، رمز مقلق للخصوبة، شرقية بصورة غريبة في جنسيتها الرخية المترفة والتي تبدو دون حدود. وقد احتل منزلها قرب مصب النيل مكاناً مماثلاً بنيوياً للمكان الذي يخبأ فيه حجاب تانيت – الآلهة التي توصف بأنها حاضرة الخصوبة دائماً – في سالامبو (110). لكن قدر كشك، مثل تانيت، وسالومي، وسالامبو، كان أن تظل عاقراً، مفسدة، دون نسل. وبشير المقطع التالي الى الدرجة التي تحولت اليها كشك والعالم الشرقي الذي سكنته الى عنصر توتير وحدة لاحساس فلوير نفسه بالعالم:

"إن لدينا أوركسترا ضخمة، ومذاقاً غنياً للطعام، ومصادر متنوعة. ونحن نعرف حيلاً أكثر وخدعاً قد تكون أكثر مما عُرف في أي لحظة سابقة. لا، إن ما نفتقر اليه هو المبدأ الداخلي، روح الشيء، فكرة الشيء ذاتها. نحن ندون الملحوظات، ونقوم بالرحلات: خواء خواء. ونصبح باحثين، وعلماء آثار ومؤرخين، وأطباء، وحذائين، أناساً ذوي ذوق. وأي خير في ذلك كله؟ أين هو القلب والحيوية والنسغ؟ من أين نبدأ؟ وأين نمضي؟ نحن نتقن المص،

ونمارس كثيراً من اللعب اللسانية، ونداعب لساعات طويلة: لكن الشيء الحقيقي أن نقذف المني، أن ننجب الطفل" (111).

يتخلل لحمة تجارب فلوير الشرقية كلها، مثيراً أو مخيباً، ترابط يكاد يكون مطرداً بين الشرق والجنس. وليس فلوير، باقامته لهذا الترابط، المثل الأول، كما أنه ليس المثل الأكثر مبالغة، لمتخلل جذري ملح الى درجة كبيرة في مواقف الغرب من الشرق. بل إن المتخلل الجذري نفسه في الواقع ثابت غير متغير، مع ان عبقرية فلوير قد تكون فعلت أكثر مما كان يوسع أي عبقرية أخرى أن تفعله لإعطاء هذا المتخلل كرامة وجلالاً فنيين. أم لماذا ما يزال الشرق يبدو وكأنه يوحى لا بالخصوبة فقط بل بالوعد الجنسي (والتهديد)، والحواسية التي لا تفي، والرغبة التي لا حدود لها، والطاقات التوليدية العميقة، فذلك أمر للمرء أن يتكهن حوله: لكن ذلك ليس مجال دراستي التحليلية هنا، رغم ظهوره الذي كثيراً ما يشار اليه. على أي حال، ينبغي أن يقر المرء بأهميته بوصفه شيئاً يستثير في المستشرقين استجابات معقدة متشابكة، بل يستثير أحياناً اكتشافاً للذات مخيفاً؛ ولقد كان فلوير حالة شيقة دالة على ذلك.

لقد قذفه الشرق معيداً إياه الى مصادره البشرية والتقنية الخاصة. ولم يستجب الشرق، تماماً كما أن كشك لم تستجب، لحضوره. وشعر فلوير، واقفاً أمام حياة الشرق التي تتابع مسيرتها، كما شعر لين قبله، بضعفه المطلق المنفصل، بل ربما شعر كذلك بانعدام الرغبة، الذي خلقه هو في نفسه، للدخول والتحول الى جزء مما رآه. وكانت هذه، طبعاً، مشكلة فلوير الأزلية؛ فقد وجدت قبل أن يرحل شرقاً، كما بقيت بعد رحلته. ولقد اعترف فلوير بالصعوبة، التي كان دواؤها المضاد في عمله (وخصوصاً في عمل شرقي مثل إغواءات القديس انطوان) أن يؤكد شكل التقديم الموسوعي لمادة ما على حساب الانخراط الانساني في الحياة. وبالفعل، فإن القديس انطوان ليس شيئاً إن لم يكن إنساناً كان الواقع بالنسبة له سلسلة من الكتب والمعجبات والمشاهد الاستعراضية التي يتكشف أمام عينيه مغاويةً وبعيدة عنهما. وكل معرفة فلوير الضخمة مبنية - كما قال ميشيل فوكو بإدراك كاشف - مثل مكتبة مسرحية خارقة، تعرض نفسها أمام عيني الناسك؛ (112) ويحمل الاستعراض، بذاته، وفي شكله، ذكريات فلوير عن قصر العيني (التمرير العسكري للمصابين بالزهري) ولرقصة كشك. غير أن ما هو ألصق بالنقطة التي تناقش هنا هو أن القديس انطوان مبتل إغواءاته بصورة رئيسية هي إغواءات جنسية. وبعد أن يتحمل كل أنواع السحر الخطر، فإنه في النهاية يوهب لمحة سريعة تطل على العمليات الحيوية (البيولوجية) للحياة، وتنتابه نشوة محمومة لأنه استطاع أن يرى الحياة وهي تولد، وذلك منظر أحس فلوير بأنه غير كفؤ لرؤيته خلال نزوله في الشرق. بيد أن كون انطوان محموماً يعني أن علينا أن نقرأ المشهد قراءة مفارقة فكهة. وما يوهب له في النهاية، الرغبة في أن يصير

مادة، أن يصير الحياة، هي أفضل الأحوال رغبة وحسب - لا نستطيع أن نعرف ما إذا كانت قابلة للتحقيق والاشباع أم لا.

رغم حيوية ذكائه ومقدرته الهائلة على التمثل الفكري، فقد شعر فلووير في الشرق، أولاً، بأنك "بقدر ما تزيد تركيزك عليه (بالتفصيل) بقدر ما تصبح عاجزاً عن إدراك الكل" ثم، ثانياً، بأن "الأجزاء تسقط في مواقعها الطبيعية بنفسها" (113). وفي أفضل الحالات، فإن هذا ينتج شكلاً مثير الفخامة، بيد أنه يبقى ممتنعاً على مشاركة الغربي الكلية فيه. وقد كانت هذه، على صعيد أول، معضلة شخصية بالنسبة لفلووير، ولقد ابتكر سبلاً، ناقشنا بعضها، بمعالجتها لكنها، على صعيد أكثر عمومية، كانت مشكلة معرفية صعبة وجد من أجلها، طبعاً، ميدان الاتسشاراق. وفي لحظة من لحظات رحلته الشرقية، تأمل فلووير فيما يمكن أن يؤدي إليه التحدي المعرفي. وفي غياب ما أسماه الروح والأسلوب، يمكن للعقل أن "يتيه في علم الآثار". وهو يشير هنا الى نمط من الأثرية المنظمة بصرامة والت يتم عن طريقها صياغة الغريب، والغرب المدهش، في المعاجم، ونظم الترميز، وأخيراً، في شعيرات لغوية من النمط الذي سخر منه فيما بعد معجم الأفكار الموروثة. وتحت تأثير موقف كهذا، فإن العالم "سينظم مثل كلية. وسيكون المعلمون القانون ويلبس الجميع زياً موحداً (114). ونقيضاً لانضباط مفروض كهذا، شعر فلووير دون شك بأن معالجته هو للمادة الغربية المدهشة، وبشكل خاص المادة الشرقية التي كان قد جربها وقرأ عنها لسنوات، كانت أفضل بما لا يقاس. ففي معالجته كان ثمة مجال على الأقل لشيء من حس الفورية، والخيال، والبراعة، أما في صفوف مجلدات علم الآثار فإن كل شيء ما عدا "المعرفة" كان قد بُذ وطُرح خارجاً. ولقد كان فلووير، الى درجة تفوق معظم الروائيين، ذا غطلاع على المعرفة المنظمة، ونتائجها، ونتائجها: وهي نتائج جليلة تماماً في مال حل ببوفار وبيكوشيه من نكبات، لكنها كانت ستكون واضحة الى الدجة نفسها من الملهاة في ميادين كالاستسشاراق، الذي كانت مواقفه النصية تنتمي الى عالم الأفكار الموروثة. ولذلك فقد كان بوسع المرء إما أن يبنى العالم بحيوية وأسلوب <متميز>، أو أن ينسخه دون عياء تبعاً لقواعد لا شخصية جامعية من الإجراءات المتبعة. وفي كلتا الحالتين، فقد كان ثمة إقرار صريح، فيما يتعلق بالشرق، بأنه كان علماً في مكان آخر، منفصلاً عن الارتباطات العادية والعواطف العادية، والقيم <السائدة> في عالمنا نحن في الغرب.

في جميع رواياته، ربط فلووير بين الشرق وبين هروية الاستيهام الجنسي. تتوق إيما بوفاري وفردريك مورو في حياتهما البرجوازية الرتيبة المضجرة (أو المنهكة) الى ما لا يملكانه وينسرب ما يدركان أنهما يريدانه بسهولة الى أحلام يقظتهم محشواً داخل شعيرات لغوية شرقية: الحريم، والأميرات، والأفراد، والعبيد، والحجب، والراقصات، والراقصون الشباب، والشربات، والمراهم وما الى ذلك. والمخزون المسرحي مألوف، لا لأنه يذكرنا برحلات فلووير نفسه في الشرق وهوسه به، بل ، الى حد أبعد،

لأن الترابط، من جديد، قائم بوضوح بين الشرق وحرية الجنس المباح. وأنه ليحسن بنا أن نقر بأن الجنس، بالنسبة لأوروبا القرن التاسع عشر بترجزها المتزايد، كان قد تحول إلى عنصر مؤسساتي إلى درجة بعيدة. فمن جهة أولى، لم يكن ثمة شيء اسمه الجنس "الحر - المباح"؛ ومن جهة ثانية، استتبع الجنس في المجتمع شبكة من الالتزامات القانونية، والأخلاقية، بل حتى السياسية والاقتصادية من نمط تفصيلي ومرهق دون شك. ومما، فكما كانت الممتلكات الاستعمارية المختلفة - عدا عن فائدتها الاقتصادية لأوروبا الحواضر المركزية - ذات فائدة بوصفها أمكنة أرسل إليها الأبناء المشاكسون، والسكان الزائدون عن الحاجة من جانحين، وفقراء، وسواهم من غير المرغوب فيهم، فقد كان الشرق مكاناً يذهب إليه المرء بحثاً عن تجربة جنسية لا تنال في أوروبا. وليس ثمة من كاتب أوروبي، أو كاتبة أوروبية، كتب عن الشرق أو سافر فيه في مرحلة ما بعد 1800، استثنى نفسه أو نفسها من هذا البحث؛ فلوبير، نرفال، "دك القذر" بيرتن، ولين هم الأكثر بروزاً فقط. وفي القرن العشرين، يحضر إلى الذهن جيد، وكونراد، وموم، وعشرات غيرهم. وما سعوا إليه غالباً هو - بحق - فيما أعتقد - نمط آخر من الجنسية، قد يكون أكثر خلاعة وأقل إحساساً بالإثم؛ لكن حتى هذا البحث، إذا كرره عدد كاف من الناس، يمكن أن يصل (وقد وصل فعلاً) إلى الدرجة نفسها من الانتظام والتوحيد التي وصلتها المعرفة. وبمرور الوقت أصبح "الجنس الشرقي" سلعة تعادل في سوائيتها أي سلعة أخرى في المتناول ضمن الثقافة الجماهيرية، بحيث أن القراء والكتاب كانوا يستطيعون الحصول عليها، إذا رغبوا في ذلك، دونما حاجة إلى الذهاب إلى الشرق.

كان صحيحاً دون شك أن فرنسا، مع منتصف القرن التاسع عشر، وإلى درجة لا تقل عن انكلترا وبقية أوروبا، كانت قد طورت صناعة معرفة مزدهرة من النمط الذي كان فلوبير قد خافه. فقد كان عدد عظيم من النصوص ينتج، وكانت، وذلك أهم، الوكالات والمؤسسات المعنية بإشاعة هذه النصوص وانتشارها موجودة في كل مكان. وكما لاحظ مؤرخو العلوم والمعرفة، فقد كان تنظيم حقول المعرفة العلمية والمتفقهة الذي تم في القرن التاسع عشر، صارماً وشاملاً في آن واحد. وقد أصبح البحث نشاطاً متواتراً منتظماً؛ وكان ثمة تبادل منظم للمعلومات، واتفاق على ماهية المشكلات <المطروحة> وكذلك على المناسق الملائمة للبحث ولنتائج البحث (115). وكان الجهاز الذي يخدم الدراسات الشرقية جزءاً من هذا الواقع، وذلك بالتأكيد ما كان في ذهن فلوبير حين أعلن أن "كل إنسان سيلبس زياً موحداً" ولم يعد المستشرق هاوياً موهوباً مليئاً بالحماسة، وإذا كان كذلك، فإن المشكلات ستعترض سبيل أخذه مأخذ الجد كباحث. وأن يكون المرء مستشرقاً أصبح يعني التدريب الجامعي في الدراسات الشرقية (ويحلول 1850 كان قد أصبح لكل جامعة رئيسية في أوروبا منهج متكامل في أحد فروع الدراسات الشرقية)، وعننى ذلك الدعم المادي لرحلات المرء (من قبل إحدى الجمعيات الآسيوية، أو من قبل لجنة

اكتشاف جغرافية أو عن طريق منحة حكومية)، وعنى ذلك النشر بشكل مقر مجاز (وقد يكون ذلك في طبعة لإحدى الجمعيات المتفقهة أو للجنة الترجمة <من اللغات> الشرقية). وبالنسبة لنقابة باحثي الاستشراق وللجمهور الواسع معاً، كان مثل هذا الإقرار الموحد الذي كسا البحث الاستشراقي، لا الشهادة الشخصية أو الانطباعية الذاتية، هو العلم.

وقد أضيف الى التنظيم الخائق للمادة الشرقية الاهتمام المتسارع الذي أولته القوى <العظمى> (كما لُقبَت الامبراطوريات الأوروبية) للشرق ولشرقي المتوسط (الليفانت) بصورة خاصة. ومنذ وقعت معاهدة شنك عام 1806 بين الامبراطورية العثمانية وبريطانيا العظمى، فقد كانت المسألة الشرقية تحوم في الأفق الأوروبي المتوسطى بصورة متزايدة البروز. ولقد كانت مصالح بريطانيا في الشرق أضخم من مصالح فرنسا، لكن علينا ألا ننسى تحركات روسيا الى الشرق (فقد احتلت سمرقند وبخارى عام 1868؛ وكان الخط الحديدي عابر الخزر يزداد امتداداً بانتظام)، أو تحركات ألمانيا أو النمسا - هنجاريا. بيد أن تدخل فرنسا في شمال أفريقيا لم يكن المكون الوحيد لسياستها الاسلامية. ففي 1860، أثناء الصدامات بين الموارنة والدروز في لبنان (التي كان لامارتين ونرفال قد تنبأ بها)، دعمت فرنسا المسيحيين، بينما دعمت انكلترا الدروز، ذلك أن ما كان يقف في المركز من السياسة الأوروبية في المشرق بأكملها هو مسألة الأقليات، التي ادعت القوى <العظمى> كل بطريقتها الخاصة، أنها تحمي "مصالحها" وتمثلها. وقد درست جميع الأقليات من يهود، وروم أرثوذكس، وارثوذكس روسيين، ودروز، وشركس، وأرمينيين، وأكراد، والمذاهب والملل المسيحية الصغيرة المختلفة وخطط لها، وتؤومر عليها من قبل القوى الأوروبية التي كانت ترتجل، كما كانت تصوغ وتبني، سياساتها الشرقية.

إنني لأذكر مثل هذه الأمور ببساطة كوسيلة لأبقي حياً الحس بتراكم طبقة فوق طبقة من المصالح، والمعرفة الرسمية، والضغط المؤسساتي، الذي غطى الشرق، كموضوع وكإقليم جغرافي، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر (116). وحتى أكثر كتب الرحلات سلامة وأقلها إساءة - ولقد كُتبت مئات منها، حرفياً، بعد منتصف القرن - أسهمت في ازدياد كثافة الوعي العام للشرق؛ ولقد فصل خط مستقيم محدد بقوة بين متع الحجاج الأفراد الى الشرق ومغامراتهم المتنوعة، وشهاداتهم الغنية بالاحتمالات (وكان بينهم رحالة أمريكيون، مثل مارك توين وهرمن ملفيل) (117) وبين التقارير الموثوق بها للرحالة الباحثين، والارساليات، والموظفين الحكوميين، وغيرهم من الشهود والخبراء. ولقد قام هذا الخط الفاصل بوضوح في ذهن فلووير، كما لا بد أنه كان قائماً في أي وعي فردي لم يكن يمتلك منظوراً بريئاً لمعاينة الشرق كمنطقة للاستغلال الأدبي.

كان لدى الكتاب الانكليز بشكل عام حس أكثر بروزاً وصلابة لما كان يمكن للحج الى الشرق أن يستتبعه مما كان لدى الفرنسيين. ولقد كانت الهند

ثابتاً حقيقياً قيماً في هذا الحس، ولذلك فقد اكتسبت الأقاليم الواقعة بين البحر المتوسط وبين الهند أهمية خاصة تنسجم مع تلك الحقيقة، ونتيجةً، فقد كان لدى كتاب رومانسيين مثل بايرن وسكوت رؤيا سياسية للشرق الأدنى ووعي صدامي للطريقة الت بينبغى للعلاقات بين الشرق وأوروبا أن تدار بها. ولقد سمح حس سكوت التاريخي له في روايته الطلسمان وكونت روبرت أوف باريس بأن يجعل هاتين الروايتين تدوران في فلسطين الحروب الصليبية وبيزنطة القرن الحادي عشر، على التوالي، دون أن يقلل ذلك من إدراكه السياسي البارع لكيفية سلوك القوى في الخارج. أما إخفاق رواية دزرائيلي تانكرد، فيمكن أن يعزى بسهولة الى معرفة مؤلفها، التي ربما كانت نامية بإفراط، بالسياسة الشرقية وشبكة مصالح المؤسسة البريطانية؛ وتغرق رغبة تانكرد البارعة للسفر الى القدس مباشرة قدمي دزرائيلي في حمأة أوصاف معقدة تستثير السخرية لمحاولة زعيم قبلي لبناني استغلال الدروز، والمسلمين، واليهود، والأوروبيين لصالحه السياسي.

وبنهاية الرواية، فإن بحث تانكرد الشرقي يكاد يكون قد تلاشى لأنه ليس في رؤيا دزرائيلي المادية للواقع الشرقي ما يغذي دوافع البطل الت يتميل الى التقلب. حتى جورج إليوت، الت يلم تزر الشرق أبداً، لم تتمكن من الاستمرار في خلق المعادل اليهودي لرحلة حج شرقية في (روايتها) دانييل دروندا (1876) دون أن تنحرف الى متاهات تعقيدات الواقع البريطاني كما أثر بشكل حاسم على المشروع الشرقي.

وهكذا، فحين لم يكن المتخلل المعنوي الشرقي بالنسبة للكاتب الانكليزي قضية أسلوبية بالدرجة الأولى (كما هو في رباعيات فيتزجيرالد أو في مغامرات حاجي بابا الأصفهاني لمورييه) فإنه فرض عليه مواجهة طقم من المقاومات الحادة لاستيهامه الفردي. فليس ثمة أعمال انكليزية تعادل أعمال شاتوبريان، ولامارتين، ونرفال، وفلوبير، تماماً كما أن معادلي لين الاستشراقيين المبكرين - ساسي ورينان - كانا أكثر وعياً منه بكثير لكونهما كانا يخلقان ما يكتبان عنه. وكان الشكل في أعمال مثل أيوثين لـ كينغليك (1844) ومسرد شخصي لرحلة حج الى المدينة ومكة لبيترتن (1855 - 1856) تنابعياً بشكل صارم وخطياً وفيماً لخطيته، كأن المؤلفين كانا يصفان رحلة تسوق الى بازار شرقي أكثر مما كانا يصفان مغامرة. وعمل كينغليك المشهور، والشعبي الى درجة لا يستحقها، هو منسق <كتالوج> مثير للشفقة لمركزية عرقية متبجحة ولمسارد نافهة دون حدود كالشرق الانكليزي. وقد كان غرضه المزعوم من الكتاب هو أن يبرهن على أن الترحال في الشرق مهم "لقولية شخصيتك وصياغتها - أي لهويتك ذاتها"، بيد أن هذا في الحقيقة ينكشف عما لا يعدو أن يكون "تصلياً للاساميتك"، وحسك بالاستجناابية، والتمييز العنصري العام في كل شيء.

يخبرنا كينغليك ، مثلاً، بأن ألف ليلة وليلة من الحيوية والابتكار بحيث يستحيل أن يكون قد أبدعها "مجرد شرقي هو، من حيث الإبداع، شيء ميت وجاف – مومياء عقلية". ورغم أن كينغليك يعترف باتبهاج بأنه لا يعرف أي لغة شرقية، فإن جهله لا يقيده عن أن يصدر تعميمات كاسحة عن الشرق، وثقافته، وتقليته، ومجتمعه. والكثير من الآراء التي يكررها آراء شرائعية، طبعاً، لكن من الشيق أن نرى إلى أي درجة ضئيلة تركت تجربة رؤية الشرق أثرها على آرائه. وهو ، مثل كثير من الرحالة الآخرين، أكثر اهتماماً بإعادة صنع نفسه وصنع الشرق (ميت وجاف – مومياء عقلية) منه برؤية ما هو في متناول البصر. وكل كائن يقابله لا يعدو أن يوثق إيمانه بأن التعامل مع المشرقيين يتم على أفضل وجه حين يكونون خائفين، وأي أداة للإرهاب أفضل من أنا غريبة حاكمة سيدة؟ وفي طريقه إلى السويس عبر الصحراء، وحده، يمجّد كينغليك اكتفاءه الذات يوقوته: "لقد كنت هنا في هذه الصحراء الأفريقية، وكنت أنا بنفسني، لا أحد آخر، أمسك بمقاليد حياتي" (118). ولقد خدم الشرق كينغليك للغرض التافه نسبياً، وهو جعله يسيطر على مقاليد نفسه بنفسه.

ومثل لامارتين من قبله، فقد وُحّد كينغليك، بارتياح، هوية وعيه المتفوق بوعي أمته، مع فرق <واحد> هو أنه ، في حالة الرجل الانكليزي، كانت حكومته أقرب إلى أن تستقر في بقية الشرق مما كانت عليه فرنسا – للوقت الحاضر <على الأقل>. وقد رأى فلوبير هذا بدقة كاملة:

"يبدو لي مستحيلاً تقريباً أن أنكلترا، خلال وقت قصير، لن تصبح سيدة مصر. فهي الآن تملأ عدن بجنودها دون انقطاع، وعبر قناة السويس سيجعل من السهل على أصحاب الستر الحمراء أن يصلوا القاهرة ذات صباح جميل – وستصل الأنباء فرنسا بعد أسبوعين من ذلك وسيصاب الجمعي بالدهشة. تذكر تنبؤي: عندما تظهر أولى بوادر المشكلات في أوروبا، ستحتل انكلترا، مصر، وستحتل روسيا القسطنطينية؛ أما نحن فإننا ، انتقاماً، سننقود أنفسنا إلى الذبح في جبال سورية" (119).

بالرغم من كل ما فيها من فردية متبجحة، تعبّر آراء كينغليك عن إرادة عامة وقومية بإزاء الشرق، وأناه هي أداة تعبير هذه الإرادة، لا سيدتها بأي شكل؛ فليس ثمة من دليل في كتابته على أنه كافح من أجل أن يخلق رأياً جديداً حول الشرق؛ ولم تكن شخصيته أو معرفته كافيتين لتحقيق ذلك، وهنا يكمن الفرق الضخم بينه وبين ريتشارد بيرتن. فقد كان بيرتن، كرحالة، مغامراً حقيقياً؛ كما كن، كباحث، قادراً على الوقوف ندّاً لأي مستشرق جامعي في أوروبا؛ وكان، كشخصيته، واعياً وعبياً تاماً لضرورة التصادم بينه وبين المعلمين الرسميين الذين أداروا أوروبا والمعرفة الأوروبية بهذه اللاهوية الدقيقة وتلك الصرامة العملية. ويشهد كل شيء كتبه بيرتن لهذا الاستعداد للصدام، بازدراء لمنافسيه نادراً ما بلغ الدرجة التي بلغها في تمهيدته لترجمته لألف ليلة وليلة. ويبدو أنه قد وجد نوعاً خاصاً من

المتعة الطفولية في إظهار أنه كان ذا معرفة تفوق معرفة أي باحث محترف، وأنه قد اكتسب تفاصيل تفوق كل ما اكتسبوه، وأنه كان قادراً على التعامل مع المادة بفطنة وكياسة وطراوة هم عنها عاجزون.

كما قلت سابقاً، يحتل عمل بيرتن، النابع من التجربة الشخصية، مكاناً وسطاً بين الأجناس الاستشراقية التي يمثلها، من جهة أولى، لين ومن جهة ثانية المستشرقون الفرنسيون الذين ناقشت أعمالهم. فسردياته الشرقية بنيت كزيارة حج، وفي حالة كتابه زيارة أخرى لأرض ميدان، فإنها بنيت كزيارة حج جديدة لمواضع ذات دلالة دينية حيناً، وسياسية واقتصادية حيناً. وبيرتن حاضر في هذه الأعمال بوصفه الشخصية الرئيسية فيها، وهو موضوع المغامرة الخارقة أو موضوع لاستيهام (كالكتاب الفرنسيين) بقدر ما هو المعلق الثقة والملاحظ الغربي المنفصل للمجتمع العادات الشرقية (مثل لين). وقد اعتبر بيرتن بحق الأول في سلسلة من الرحالة الفيكتوريين إلى الشرق الذين كانوا فرديين بعنف (وكان الآخرون بلنت وداوتي) من قبل توماس أسد الذي يبنى عمله على المسافة الفاصلة، من حيث اللهجة والذكاء، بين عمل كاتبه (بيرتن) وإيرتن المشهور الهلال والصليب (1844)، وكتاب روبرت كيرزن زيارة إلى أديرة شرقي المتوسط (1849)، وكتاب ثاكري (الذي لا يذكره) ملحوظات عن رحلة من كورنهل إلى القاهرة العظيمة (1845) وهو كتاب مسجل باعتدال (120). ومع ذلك فإن ميراث بيرتن أكثر تعقيداً وتشابكاً من الفردية بالضبط لأننا نستطيع أن نجد في كتاباته نموذجاً للصراع بين الفردية وبين الشعور القوي بالتبلس القومي مع أوروبا (خصوصاً انكلترا) من حيث هي قوة امبريالية في الشرق. ويشير أسد بحساسية إلى أن بيرتن كان امبريالياً رغم ربطه المتعاطف لنفسه بالعرب؛ بيد أن ما هو أكثر علائقية هو أن بيرتن اعتبر نفسه، في آن واحد، متمرداً ضد السلطة (ومن هنا توحد الهوية بينه وبين الشرق بوصفه مكاناً للحرية من السلطة الأخلاقية الفيكتورية) وعميلاً محتملاً للسلطة في المشرق. وما هو شيق، هو طريق التعايش بين دورين متعارضين متعاضدين رأهما بيرتن لنفسه.

في النهاية تقلص المشكلة ذاتها إلى مشكلة معرفة الشرق، وذلك هو السبب في أن دراستنا لاستشراق بيرتن ينبغي أن تشكل خاتمة مسردنا للبنى الاستشراقية والاستبناء عبر الجزء الأعظم من القرن التاسع عشر. فمن حيث هو مغامر رحالة تصور بيرتن نفسه بوصفه مشاركاً في حياة الناس الذين عاش في أرضهم. واستطاع بنجاح أبعد بكثير من تي. أي. لورنس، أن يصبح شرقياً، فهو لم يتكلم اللغة بطلاقة وحسب، بل إنه استطاع أن ينفذ إلى قلب الإسلام ويحقق، متنكراً كطبيب هندي مسلم، الحج إلى مكة. بيد أن حقيقة بيرتن الفائقة، في اعتقادي، هي أنه كان بصورة خارقة يدرك إلى أي درجة كانت الحياة الانسانية في المجتمع محكومة بالقواعد وأنظمة الترميز. وتجلو المعلومات الهائلة التي عرفها عن الشرق كلها، والتي تنقش كل صفحة كتبها، أنه عرف أن الشرق بشكل

عام والإسلام بشكل خاص كانا نظامين للمعلومات، والسلوك، والاعتقاد، وإن كون المرء شرقياً أو مسلماً يعني معرفة أشياء معينة بطريقة معينة، وأن هذه الأشياء كانت طبعاً خاضعة للتاريخ والجغرافيا، ولتطور المجتمع في ظروف خاصة به. وهكذا فإن مسارده لرحلاته في المشرق تجلو لنا وعياً مدركاً لهذه الأشياء وقادراً على اتخاذ مسار له فيما بينها؛ ولم يكن في وسع شخص لم يعرف العربية والإسلام كما عرفهما بيرتن أن يبلغ المدى الذي بلغه إذ أصبح فعلاً حاجاً إلى مكة والمدينة. وهكذا فإن ما نقرأه في نثره هو تاريخ وعي يتلمس طريقه عبر ثقافة أجنبية بفضل امتصاصه بنجاح لأنظمة المعلومات والسلوك فيها. ولقد تمثلت حرية بيرتن في كونه أطلق نفسه من إسار أصوله الأوروبية إلى درجة تكفي لكي يعيش كشرقي. وكل مشهد في الحج يجلوه منتصراً على العقبات التي تعترضه، هو الأجنبي في مكان غريب. وقد استطاع أن يفعل ذلك لأنه امتلك قدراً من المعرفة بمجتمع أجنبي كافياً لهذا الغرض.

ولا نشعر لدى أي كاتب ممن كتبوا عن الشرق كما نشعر في كتابة بيرتن بأن التعميمات حول الشرقي – مثلاً الصفحات التي يكتبها عن مفهوم الكيف عند العرب أو كيف يلائم التعليم العقل الشرقي (وهي صفحات كان يقصد بها بوضوح التصدي لتأكيدات ماكولي الساذجة وردّها) – (121) هي نتيجة المعرفة المكتسبة عن الشرق بالعيش فيه، برؤيته فعلاً رؤية مباشرة، والمحاولة الحقيقية لرؤية الحياة الشرقية من وجهة نظر شخص مستغرق فيها. بيد أن ما يظل أبداً قريباً من السطح في نثر بيرتن هو حس آخر يشع منه، حس بالتأكيد والسيطرة على تعقيدات الحياة الشرقية وتشابكاتها. فكل هامش من هامش بيرتن، سواء في الحج أو في ترجمته لألف ليلة وليلة (ويصدق ذلك على "مقالته النهائية" لهذه الترجمة) كان يقصد به أن يكون شهادة لانتصاره على نظام المعرفة الشرقية الفاضح أحياناً، وهو نظام أتقنه بيرتن اتقاناً كلياً بنفسه. ذلك أننا حتى في نثر بيرتن لا نعطي الشرق مباشرة أبداً، وكل شيء يتعلق به يقدم لنا عن طريق تدخلات بيرتن العارفة (والشبكة في كثير من الأحيان)، التي تذكرنا مراراً كيف تسلم بيرتن مقاليد إدارة الحياة الشرقية لأغراض كتابته السردية. وهذه الحقيقة – وهي في الحج حقيقة – هي ما يسمى بوحي بيرتن إلى منزلة التفوق على الشرق. وفي هذا الموضع، تجابه فرديته، بالضرورة، بل إنها في الواقع تتحد بصوت الامبراطورية، وهي نفسها نظام من القواعد، والرميزات، والعادات المعرفية المحسوسة. وهكذا، فحين يخبرنا بيرتن في الحج بأن "مصر كنز ينبغي أن ينال" وأنها "الجائزة الأكثر إغراء التي يمدّها الشرق لطموح أوروبا، دون أن يستثنى من ذلك حتى القرن الذهبي" (123) فإن علينا أن نميز كيف يتخلل صوت سيد المعرفة الشرقية المفترط في تميزه الفردي صوت الطموح الأوروبي لحكم الشرق.

يتنبأ صوتا بيرتن اللذان يمتزجان في صوت واحد بعمل المستشرقين من حيث هم عملاء امبراليون مثل تي. أي. لورنس، وإدوارد هنري بالمر،

ودي. جي. هوغارت، وجرتروود بل، ورونالد ستورز، وسانت جون فيلبي، ووليام غيفورد بالغريف، لنسعى فقط بعضاً من الكتاب الانكليز. كانت النية المزدوجة لعمل بيرتن في الوقت نفسه أن يستخدم إقامته في الشرق للملاحظة العلمية وألا يضحي بسهولة بفرديته في سبيل تحقيق هذا الغرض. وتقوده الثانية من هاتين النيتين بصورة حتمية الى الإذعان للأولى لأنه، كما سيبدو واضحاً الى درجة أبعد، أوروبي لا يمكن في نظره لمعرفة كالمعرفة التي يمتلكها للمجتمع الشرقي أن تتاح إلا لأوروبي له وعي أوروبي ذاتي لكون المجتمع مجموعة من القواعد والممارسات. وبكلمات أخرى، فمن أجل أن يكون المرء أوروبياً في الشرق، وأن يكون كذلك بمعرفة، فإنع ليه أن يرى الشرق ويعرفه بوصفه مجالاً تحكمه أوروبا. والاستشراق، وهو نظام المعرفة الأوروبية أو الغربية بالشرق، يصبح هكذا مرادفاً للسيطرة الأوروبية على الشرق، وتطغى هذه السيطرة بشكل فعال حتى على الشذوذات المميزة لأسلوب بيرتن الشخصي.

لقد بلغ بيرتن بتأكيد المعرفة الشخصية، الأصيلة، المتعاطفة والانسانية بالشرق الى أقصى حد يمكن أن تصله في صراعها مع سجل محفوظات المعرفة الأوروبية الرسمية بالشرق. وفي تاريخ محاولات القرن التاسع عشر لترميم أقاليم المعرفة والحياة المختلفة وإعادة بنائها، وإنقاذها، أسهم الاستشراق - مثل جميع فروع المعرفة الأخرى المتفحمة ذات الإلهام الرومانسي - بنصيب وافر. ذلك أن الأمر لم يقتصر على أن هذا الحقل قد تطور من نظام من الملاحظة الملهمة الى ما دعاه فلوثير كلية منظمة للمعرفة، بل إنه كذلك قلّص شخصيات حتى أكثر المشهورين من ممارسيه فردية، مثل بيرتن، الى دور الناسخ الامبريالي. فمن كونه مكاناً، أصبح الشرق مجالاً للحكم البحثي الفعلي وللسيطرة الامبريالية الكامنة، وكان دور المستشرقين المبكرين مثل ساسي وريمان ولين هو أن يزودوا عملهم والشرق معاً بمشهدية إطارية. وقد سيطر المستشرقون المتأخرون، باحثين كانوا أو تخيليين، على المشهد بقوة. وفي مرحلة أكثر تأخراً، إذ تطلب المشهد إدارة، أصبح واضحاً أن المؤسسات والحكومات أقدر على لعبة الإدارة من الأفراد. وذلك هو ميراث استشراق القرن التاسع عشر الذي أصبح القرن العشرون وريثاً له. وعلينا الآن أن نكتنه الى أبعد مدى ممكن من الضبط الطريقة التي سيطر بها استشراق القرن العشرين - وقد دشنته العملية المطولة لاحتلال الغرب للشرق منذ الـ 1880 (ات) - بنجاح على الحرية والمعرفة؛ وباختصار الطريقة التي كُرس بها الاستشراق رسمياً محولاً النسخة عن نفسه، يعاد إنتاجها المرة بعد المرة.



مكتبة ديوان العرب تقدم لكم

الاستشراق الفصل الثالث

البروفيسور إدوارد سعيد

الاستشراق الآن

"لقد شوهوا وهم يحتضنون معبوداتهم مثل أطفال كبار مصابين بالشلل".

غوستاف فلـوـبـير
"اغـواءات القـديس انطـوان"

"إن فتح الأرض، الذي يعني غالباً انتزاعها من أولئك الذين لهم بشرة مختلفة أو أنوف أكثر تسطيحاً من أنوفنا بقليل، ليس شيئاً جميلاً حين تتأمل به عناية زائدة. وما يغفر له هو الفكرة <ذاتها> فقط. فكرة تختفي وراءه؛ لا تظاهر عاطفي، بل فكرة؛ وإيمان لا أناني بالفكرة – شيء يمكن لك أن تقيمه، وتنحني أمامه، وتقدم له قرباناً . . ."

جوزيف كـونـراد
"قلب الظلمة"

الاستشراق الكامن والظاهر

حاولت، في الفصل الأول، أن أشير إلى مجال الفكر والفعل الذي تغطيه كلمة الاستشراق، مستخدماً، كنمطين ذوي امتياز، التجارب البريطانية والفرنسية للشرق الأدنى، والاسلام، والعرب، ومعهم. وفي هذه التجارب،

استشفتُ علاقةً غنية وحميمة، بل ربما كانت العلاقة الأكثر حميمية، بين المغرب والمشرق. ولقد كانت هذه التجارب جزءاً من علاقة أوروبية أو غربية بالشرق أكثر شمولاً، بيد أن ما يبدو أنه ترك أعظم أثر على الاستشراق كان حساً بالتصادم ثابتاً إلى حد بعيد لدى الغربيين الذين تعاملوا مع الشرق. وإن مفهوم الحدود الفاصلة بين الشرق والغرب، والدرجات المختلفة المتصورة للدونية والقوة، ومدى <التنوع> في العمل الذي أنجز، وأنماط الملامح المميزة التي نسبت إلى الشرق، لتشهد كلها بوجود تقسيم تخيلي وجغرافي إرادي أقيم بين الشرق والغرب، وعاشه <الغربيون> لقرون عديدة. وفي الفصل الثاني ضاق محرق تركيزي إلى درجة كبيرة. فقد كنت معنياً بالمراحل المبكرة لما أسماه الاستشراق الحديث، الذي بدأ خلال القسم الأخير من القرن الثامن عشر والسنوات الأولى من القرن التاسع عشر. ولأنني لم أنتو بدلاً من ذلك مسرداً لظهور الاستشراق وتطوره ومؤسساته كما تشكلت ضد خلفية من التاريخ الفكري، والثقافي، والسياسي حتى حوالي 1870 أو 1880. ورغم أن اهتمامي بالاستشراق هناك قد شمل عدداً متنوعاً كبيراً من الباحثين والكتاب التخيليين، فليس في وسعي أن أدعي أنني قدمت أكثر من صورة وجهية للبنى النمطية (ولم يولها العقائدية) التي تشكل هذا الميدان، ولترابطاته بميادين أخرى، ولأعمال بعض من أوسع باحثيه تأثيراً. ولقد كانت افتراضات الفاعلة الرئيسية – وما تزال – هي أن ميادين المعرفة والتعلم، تماماً مثل المجتمع، والتقاليد الثقافية، والظروف الدنيوية، والمؤثرات التي تمنح الثبات كالمدارس والمكتبات، والحكومات؛ وإضافة أن كلاً من نمطي الكتابة المتفقه والتخيلي ليس حراً أبداً، بل هو محدد في صورته، وافتراضاته، ونياته؛ ثم، أخيراً، أن التقدم الذي يحققه "علم" كالأستشراق في شكله الجامعي، أقل صحة موضوعياً مما نود أن نظن. وبإيجاز، فإن دراستي حتى الآن قد حاولت أن تصف الاقتصاد الذي يجعل الاستشراق موضوعاً متناسقاً ومنسجماً، حتى حين نأخذ بعين الاعتبار أن كلمة الشرق، من حيث هو فكرة، أو مفهوم، أو صورة، ذات رنين ثقافي شيق لا يستهان به في الغرب.

إنني لأدرك أن مثل هذه الافتراضات لا تخلو من جانب مثير للجدال. فمعظمنا يفترضون بطريقة عامة أن المعرفة والبحث يتحركان إلى الامام، ونحن نشعر بأنهما يتحسنان مع مرور الزمن وتراكم المعلومات، وتشذيب المناهج وتدقيقها وإذ تحسن أجيال لاحقة من الباحثين جهود الأجيال السابقة. وإضافة، فإننا نضمّر أسطوريات للخلق نؤمن معها بأن العبقريّة الفنية، والموهبة الأصلية، والفكر النافذ القوي يمكن أن تقفز خارج حدود زمانها ومكانها لتضع أمام العالم عملاً جديداً. ولن يكون مجدياً في شيء أن ننكر أن في مثل هذه الأفكار شيئاً من الحقيقة. وعلى ذلك فإن إمكانيات العمل المتاحة في الثقافة لعقل عظيم أصيل ليست أبداً دون حدود، تماماً كما هو صحيح أن الموهبة العظيمة تشعر باحترام إيجابي سليم لما أنجزه الآخرون قبلها ولما يحتويه حقل الدراسة <الذي تعمل فيه>.

وتميل أعمال الأسلاف، والحياة المؤسسية لميدان من ميادين البحث، والطبيعة الجماعية لأي مشروع متفقه، تميل هذه، كي لا نقول شيئاً عن الأحوال الاقتصادية والاجتماعية، الى تقليل تأثير انتاج الباحث الفرد. وإن ميداناً كالاستشراق ليمتلك هوية تراكمية وجماعية، هوية ذات قوة خاصة في ضوء ارتباطه بالمعرفة التقليدية (الدراسات الكلاسيكية، الكتاب المقدس، فقه اللغة)، وبالمؤسسات العامة (الحكومات، الشركات التجارية، الجمعيات الجغرافية، الجامعات)، وبالكتابة التي يحدد طبيعتها الجنس الأدبي الذي تنتمي اليه (كتب الرحلات، كتب الاستكشاف، الاستيهام، الوصف الغريب المدهش). وقد كانت النتيجة بالنسبة للاستشراق تبلور نوع من الاجماع: إذ بدت أشياء معينة، وأنماط معينة من التقارير، وأنماط معينة من الأعمال، صحيحة في نظر المستشرق. وقد بنى هو عمله وبحثه عليها، ثم ضغطت هي بدورها بشدة على كتاب وباحثين جدد. ومن هنا يمكن اعتبار الاستشراق نهجاً من الرؤيا، والدراسة، والكتابة المنظمة المقننة (أو المشرقة)، تسيطر عليه الضرورات الحتمية، والمنظورات، والأهواء العقائدية الملائمة، ظاهرياً، للشرق. فالشرق يدرس، ويبحث، ويدار، وتصدر عليه الأحكام بطرق معينة خفية محترسة.

إن الشرق الذي يتجلى في الاستشراق ، إذن، هو نظام من التمثيلات مؤطر بطقم كامل من القوى التي قادت الشرق الى مجال المعرفة الغربية، والوعي الغربي، وفي مرحلة تالية، الامبراطورية الغربية. وإذا كان هذا التحديد للاستشراق يبدو سياسياً أكثر منه أي شيء آخر، فذلك ببساطة لأنني أؤمن بأن الاستشراق كان هو نفسه نتاجاً لقوى ونشاطات سياسية معينة. فالاستشراق مدرسة للتفسير حدث أن كانت مادتها الشرق، بحضارته، وشعوبه، وأقاليمه المحلية. واكتشافات الاستشراق الموضوعية - وهي <حصيلة> عمل باحثين لا يحصون نذروا أنفسهم له، فحققوا النصوص وترجموها، ودونوا النحو في مجتمعات، ووضعوا المعاجم، وأعادوا تركيب حقب منسية، وأنتجوا معرفة يمكن تحريرها وامتحانها وضعياً - كانت دائماً وما تزال مشروطة محددة بكون حقائق الاستشراق، مثل أية حقائق أخرى تنقلها اللغة، متجسدة في اللغة؛ وأي حقيقة هي حقيقة اللغة، كما قال نيتشه مرة، سوى:

"جيش متحرك من الاستعارات، والكنايات، والتشبيهات المجسمة، وبإيجاز ، خلاصة من العلاقات الانسانية عمقت، ونقلت، وزخرفت شعرياً وبلاغياً، وصارت، بعد استعمال طويل تبدو صلبة، شرائعية، وملزمة لشعب ما: الحقائق إيهامات نسي المرء أنها كذلك" (1).

قد يصدنا رأي كرايى نيتشه هذا بوصفه مغالياً في العدمية (النهيالية)، لكنه على الأقل يجذب انتباهنا الى أن الشرق، من حيث وجد في وعي الغرب، كان لفظة تنامي لها فيما بعد حقل واسع من المعاني، والترابطات،

والتضمينات، وأن هذه جميعاً لم تكن تشير بالضرورة الى الشرق الحقيقي بل الى الحقل المحيط باللفظة.

وهكذا، فالاستشراق ليس مجرد مذهب إيجابي حول الشرق يوجد في وقت واحد محدد في الغرب، بل هو كذلك تقليد جامعي ذو تأثير (حين يشير المرء الى مختص جامعي يدعى مستشرقاً)، كما أنه اقليم للاهتمام يحدده الرحالة، والمشروعات التجارية، والحكومات والحملات العسكرية، وقرّاء الروايات ومسارد المغامرات الغربية المدهشة، والمؤرخون الطبيعيون، والحجاج الذين يمثل الشرق لهم نمطاً مخصصاً من المعرفة حول أماكن، وشعوب وحضارات معينة. وقد أصبحت العبارات الجاهزة المتعلقة بالشرق كثيرة الحدوث، وتجذرت هذه العبارات بقوة في الانشاء الأوروبي. وتحت العبارات كان ثمة شريحة من المعتقدات المذهبية حول الشرق، وقد صيغت هذه المعتقدات من تجارب كثير من الأوروبيين، الذين عكفوا على جوانب جوهريّة من الشرق مثل الشخصية الشرقية، والطغيان الشرقي، والحواسية الشرقية، وما الى ذلك. وبالنسبة لأي أوروبي في القرن التاسع عشر - وفي اعتقادي أن الانسان يستطيع أن يقول هذا دون تقييد تقريباً - كان الاستشراق نظاماً من الحقائق كهذا - الحقائق بالمعنى الذي أعطاه نيتشه للكلمة. ومن ثم يصدق، نتيجة لذلك، أن كل أوروبي كان، فيما يمكن أن يقوله عن الشرق، عنصرياً عرقياً، امبريالياً، والى درجة كلية تقريباً، عرقي التمرکز. ويمكن أن نخفف من حدة وخز الملتصقات اللفظية إذا تذكرنا، إضافة الى ذلك، أن المجتمعات البشرية، أو على الأقل الثقافات الأكثر تقدماً، نادراً ما منحت الفرد شيئاً عدا الامبريالية، والعنصرية، والتمرکز العرقي للتعامل مع الثقافات "الأخرى".

وهكذا فقد دعم الاستشراق ودّعّم من قبل الضغوط الثقافية العامة التي كانت تميل الى أن تزيد صلابة الحس بالتمايز بين الأجزاء الأوروبية والآسيوية من العالم. وما أطرحه هنا هو أن الاستشراق كان، جوهرياً، مذهباً سياسياً مورس إرادياً على الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب، الذي ساوى بين اختلاف الشرق وبين ضعفه.

قدمت هذه المقولة في أوائل الفصل الأول، وكان غرض كل ما تبع ذلك من صفحات، تقريباً، أن يكون، جزئياً تعريضاً لها. وأن مجرد وجود "حقل" كالاستشراق، دون أن يوجد معادل مطابق له في الشرق نفسه، ليوحي بالقوة النسبية لكل من الشرق والغرب، ثمة عدد هائل من الصفحات المكتوبة حول الشرق، وهي تشير طبعاً الى درجة وقدر من التفاعل مع الشرق كبيرين، بيد أن المؤشر الحاسم لقوة الغرب هو أنه لا مجال لمقارنة حركة الغربيين شرقاً (منذ نهاية القرن الثامن عشر) مع حركة الشرقيين غرباً. وحتى إذا أغفلنا حقيقة أن الجيوش، وموظفي القنصليات، والتجار، والحملات العلمية، وعلم الأثرية الغربية كانت دائماً تتجه الى الشرق، فإن عدد المسافرين من الشرق الاسلامي الى أوروبا بين 1800 و 1900 نزر

يسير بالقياس الى عدد المسافرين بالاتجاه الآخر (2). وعلاوة، فإن المسافرين الشرقيين في الغرب كانوا فيه من أجل أن يتعلموا منه ويفغروا أفواههم دهشة أمام ثقافة متقدمة، أما أغراض المسافرين الغربيين في الشرق فقد كانت، كما رأينا، من طبيعة أخرى. وبالإضافة الى هذا، فقد قدر أن حوالي 60.000 كتاب تتعلق بالشرق الأدنى قد كتبت بين 1800 و 1950 في الغرب؛ وليس ثمة ما يقارب هذا العدد أي مقارنة من الكتب الشرقية عن الغرب. فالاستشراق، من حيث هو جهاز ثقافي، هو عدوانية، ونشاط، ومحاكمة، وإرادة للحقيقة، ومعرفة. والشرق وجد من أجل الغرب، أو هكذا بدا لعدد لا يحصى من المستشرقين، الذين كان موقفهم من الموضوع الذي اشتغلوا عليه إما أبوياً أو متعالياً صراحة - إلا إذا كانوا، طبعاً، أثريين، وفي هذه الحالة كان الشرق "الكلاسيكي" رصيماً مشرفاً لهم لا للشرق الحديث التعيس. كذلك كان ثمة ما يغذي عمل الباحث الغربي ويسمونه، وهو الوكالات والمؤسسات العديدة التي لم يكن لها ما يوازيها في المجتمع الشرقي.

من الجلي أن مثل هذا الانعدام للتوازن بين الشرق والغرب هو وظيفة أدائية لأنساق تاريخية متغيرة. فخلال أيامه الذهبية، سياسياً وعسكرياً، من القرن الثامن الى القرن السادس عشر، سيطر الاسلام علي كلا الشرق والغرب. وبعد ذلك انتقل مركز القوة باتجاه الغرب؛ والآن، في أواخر القرن العشرين، يبدو أن هذا المركز يوجه نفسه من جديد عائداً باتجاه الشرق. وقد توقف المسرد الذي قدمته في الفصل الثاني لاستشراق القرن التاسع عشر عن دمرحلة مشحونة بشكل خاص، في القسم الأخير من القرن، لحظة كانت جوانب الاستشراق التي كثيراً ما كانت تعويقية، وتجريدية، وإسقاطية على وشك أن تكتسب حساً جديداً بروح الرسالة الدنيوية في خدمة الاستعمار الرسمي. وهذه اللحظة وذلك المشروع هما ما أريد أن أصفه الآن، بشكل خاص لأنهما سيفرشان لنا خلفية هامة لأزمات الاستشراق في القرن العشرين ولانبعاث القوة السياسية والعسكرية في الشرق.

كنت قد ألمحت، في مناسبات عدة، الى الوشائج بين الاستشراق كجسد من الأفكار، أو المعتقدات، أو الشعيرات اللغوية، أو المعرفة بالشرق، وبين مدارس فكرية أخرى في الثقافة بشكل عام. ولقد كان أحد التطورات الهامة في استشراق القرن التاسع عشر تكرير الأفكار الجوهرية حول الشرق - حواسيته، وميله الى الطغيان، وعقليته المنحرفة، وعادة غياب الدقة لديه، وتخلفه - وتحويلها الى تناسق مستقل مقبول دون تحد؛ وهكذا فقد كان مجرد استخدام كاتب ما للفظه شرقي إشعاراً كافياً لكي يحدد للقارئ هوية جسد معين من المعلومات حول الشرق. وكانت هذه المعلومات تبدو محايدة أخلاقياً وسارية موضوعياً، وكان يبدو أنها تمتلك مكانة معرفية معادلة للمكانة التي يمتلكها التاريخ الزمني المتتابع أو الموقع الجغرافي. فالمادة الشرقية في شكلها الأكثر أساسية، إذن، لم

تكن عرضة للانتهاك من قبل الاكتشافات التي يقوم بها إنسان ما، ولم يبد أنها خضعت حتى مرة واحدة لتقييم جديد كلي. وبدلاً من ذلك، فإن أعمال الباحثين المختلفين والكتاب التخيليين في القرن التاسع عشر جعلت هذا الجسد الأساسي من المعرفة أكثر وضوحاً، وأكثر تفصيلاً، وأكبر حجماً - وأكثر تمايزاً من "الاستغراب". ورغم ذلك، فإن أفكار المستشرقين كانت قادرة على الدخول في تحالف مع النظريات الفلسفية العامة (كتلك النظريات المتعلقة بتاريخ الإنسان والحضارة) والفرضيات الكونية الفضفاضة، كما يدعوها الفلاسفة أحياناً، وقد كان المسهمون المحترفون في المعرفة الشرقية، بأكثر من وجه، حراساً على أن يصوغوا تشكيلاتهم وأفكارهم، وعملهم البحثي، وملاحظاتهم الموزونة المعاصرة، بلغة ومصطلح يشقان سريانهما الثقافي من علوم وأنظمة فكرية أخرى.

التمييز الذي أقيمه هو، في الواقع، تمييز بين إيجابية لا واعية (وبالتأكيد عصية على اللمس)، سوف أسميها الاستشراق الكامن، ومختلف الآراء المعبر عنها حول المجتمع واللغات، والآداب، والتاريخ، وعلم الاجتماع، الشرقية، وما إليها، والتي سأسميها الاستشراق الظاهر. إن كل تغيير في المعرفة بالشرق، مهما كان نوعه، يحدث حصرياً تقريباً في الاستشراق الظاهر؛ أما إجماعية الاستشراق الكامن، واستقراره، وقدرته على الاستمرار فهي نوعاً، ثابتة لا تكاد تتغير. في أعمال كتاب القرن التاسع عشر الذين درستهم في الفصل الثاني، يمكن تخصيص الفروق بين أفكار كاتب وآخر عن الشرق بأنها، حصرياً، فروق ظاهرة، فروق في الشكل والأسلوب الشخصي، وهو نادراً ما كانت فروقاً في المضمون. فلم يمس أي منهم للاختراق، وبقابليته الكسلوة للتطريق؛ وذلك هو السبب في أن جميع الذين كتبوا عن الشرق، من رينان إلى ماركس (من وجهة نظر عقائدية) أو من أكثر الباحثين صرامة ودقة (لين وساسي) إلى أكثر الخيالات حيوية (فلوبير ونرفال)، رأوا الشرق موضعاً يتطلب العناية الغربية، وإعادة البناء الغربية، بل حتى الخلاص الغربي. وقد وجد الشرق مكاناً معزولاً عن التيار الرئيسي للتقدم الأوروبي في العلوم، والآداب، والفنون، والاقتصاد والتجارة. وهكذا فقد بدت جميع القيم التي نسبت إلى الشرق، السيئ منها والمستحسن، وظائف أدائية لاهتمام غربي رفيع التخصص بالشرق. وقد كان هذا الموضع منذ حوالي 1870 (ات) وعبر القسم الأول من القرن العشرين - لكن لأعط عددًا من الأمثلة التي توضح ما أعنيه.

ارتبطت الأطروحات حول التخلف والانحطاط الشرقيين، والتفاوت بين الشرق والغرب في أوائل القرن التاسع عشر، بالأفكار السائدة حول الأسس الحيوية (علم الحياتية) للتفاوت العرقي. وهكذا وجدت التصنيفات العرقية القائمة في <كتاب> كوفيه مملكة الحيوان، و <كتاب> غوبينو مقالة في التفاوت بين العروق الانسانية و <كتاب> روبرت نوكس عروق الإنسان السوداء شريكاً رغوباً في الاستشراق الكامن. وإلى هذه الأفكار أضيفت أفكار داروينية من الدرجة الثانية، بدا أنها تؤكد السريان "العلمي"

لتقسيم العروق الى متقدمة ومتخلفة، أو أوروبية – آرية وشرقية – أفريقية. وهكذا، فإن قضية الامبريالية بأكملها، كما نوقشت في أواخر القرن التاسع عشر من قبل أنصار الامبريالية والمناوئين لها على حد سواء، دفعت التقسيم الأنماطي الثنائي الى عروق وثقافات ومجتمعات متقدمة وأخرى متخلفة (أو محكومة) خطوة الى الأمام. يطرح جون وستليك، مثلاً، في كتابه فصول في مبادئ القانون الدولي (1894)، منظومة تقول إن أقاليم الأرض المدعوة "غير متحضرة" (وهي لفظة تحمل ثقل الافتراضات الشرقية، الى جانب افتراضات أخرى) ينبغي أن تلحق أو تحتل من قبل القوى المتقدمة. وبطريقة مماثلة، فإن جانب افتراضات أخرى) ينبغي أن تلحق أو تحتل من قبل القوى المتقدمة. وبطريقة مماثلة، فإن أفكار كتاب مثل كارل بيترز، ليوبولد دوسوسير، وتشارلس تمبرل تعتمد على ثنائية المتقدم المتخلف (3) التي اعتنقت ودّعي إليها بقوة مركزية في استشراف القسم الأخير من القرن التاسع عشر.

كان الشرقيون، جنباً الى جنب مع الشعوب الأخرى التي يوصفت بأنها متخلفة، منحلة، غير متحضرة، وقاصرة عقلياً، يعاينون ضمن إطار تآلف من الحتمية الحيوية <البيولوجية> والتأنيب الأخلاقي – السياسي. وربط الشرقي، بهذه الصورة، الى عناصر في المجتمع الغربي (الجانحون، المجانين، النساء، الفقراء) بوصفهم جميعاً يشتركون في هوية أفضل وصف لها هو أنها أجنبية. ونادراً ما رؤى الشرقيون أو نظر اليهم؛ بل لقد نظر عبرهم، وحلّلوا لا كمواطنين، أو حتى كبشر، بل كمشكلات تتطلب الحل أو الحصر ضمن حدود أو الاحتلال – حين بدأت القوى الاستعمارية تتشهى أراضيهم بشكل علني. والنقطة <المثارة هنا> هي أن مجرد تسمية شيء ما شرقياً شبكت حكماً تقييماً صادراً سلفاً وشبكت، بالإشارة الى الشعوب التي كانت تعيش في الامبراطورية العثمانية المتفسخة، برنامجاً متضمناً للفعل.

فما دام الشرق ينتمي الى عرق محكوم، فقد كان ينبغي له أن يُحكم؛ لقد كان الأمر بهذه البساطة. ويتوفر المثل الكلاسيكي لمحاكمة كهذه، ولفعل كهذا، في كتاب غوستاف لوبون القوانين النفسية لتطور الشعوب (1894). لكن كان ثمة استعمالات أخرى للاستشراف الكامن. فإذا كانت هذه المجموعة من الأفكار قد أتاحت للمرء أن يفصل الشرقيين عن القوى المتقدمة، المتحضرة، وإذا كان الشرق "الكلاسيكي" قد أدى الغرض كمسوغ لكلا المستشرق ولتغافله الكامل عن الشرقيين المعاصرين فإن الاستشراف الكامن شجع كذلك <نمو> تصور ذكوري شاذ، كي لا نقول بغيبض، للعالم. وقد أشرت الى هذا، بطريقة عابرة، فيما سبق من مناقشتي لرينان. لقد نظر الى الذكر الشرقي في عزلة عن المجتمع الكلي الذي يعيش فيه والذي عاينه كثير من المستشرقين، مقتفين لين، بما يشبه الازدراء والخوف. وأبعد من ذلك، فإن الاستشراف نفسه كان، حصراً، إقليماً ذكورياً؛ ومثل كثير من النقابات المهنية في العصر الحديث،

فقد عاين الاستشراق نفسه ومادة دراسته من خلال غمائم جنسوية. وذلك بين في كتابات الرحالة والروائيين خاصة: فالنساء <فيها> عادة هن مخلوقات لقوة استيهامية لدى الذكر. وهن يعبرن عن حواسيه لا حدود لها، كما أنهن يكدن يكن غبيات، وهن، فوق كل شيء، رغوبات وعلى استعداد.

وتمثل كشك هانم، شخصية فلوبير، النموذج البدني لهذه الكاريكاتيرات، التي كانت شائعة بما يكفي في روايات الجنس المكشوف (مثل رواية بيير لويس افرودايت) التي تستقي جذتها من الشرق لاكتساب الإثارة. وعلاوة، فإن التصور الذكوري للعالم، في تأثيره على المستشرق الممارس، يميل الى أن يكون سكونياً، متجمداً، مثبتاً الى الأبد. وتنكر على الشرق وعلى الشرقي، <في هذا التصور> عين إمكانية التطور، والتحول، والحركة الانسانية، بمعنى الكلمة الأعمق. وتوحد هوية الشرق والشرقي، كنوعية معروفة و، في نهاية المطاف، لا متحركة أو لا منتجة، بنوع سيئ من الأبدية: ومن هنا فحين يوصف الشرق باستحسان، ترد عبارات مثل "حكمة الشرق".

ولقد اتخذ هذا الاستشراق الذكوري السكوني أشكالاً متنوعة في أواخر القرن التاسع عشر، إذ نقل من تقييم اجتماعي ضمني الى تقييم ثقافي مفخم، خصوصاً حين كان الاسلام موضوع المناقشة. ولقد هاجم مؤرخون ثقافيون محترمون، مثل ليوبولد فون رانكه وجاكوب بيركهاردت، الاسلام بعنف كأنهم كانوا يتعاملون لا مع تجريد من التشبيه التجسيمي، بل مع ثقافة سيا - دينية يمكن إصدار تعميمات عميقة حولها واعتبارها مسوغة: ففي كتابه تاريخ العالم، (1881 - 1888) تحدث رانكه عن الاسلام واصفاً هزيمته أمام الشعوب الجرمانية - الرومانية، وفي "شذرات تاريخية" (ملحوظات غير منشورة، 1893) تحدث بيركهاردت عن الاسلام <كشيء> بائس عار، وتافه (4). وقد قام بمثل هذه العمليات الفكرية بمهارة وحماسة أبلغ بكثير، أوسفالد اسبنغلر الذي تملأ أفكاره حول شخصية مجوسية (المثل الأعلى عليها المسلم الشرقي) كتابه تدهور الغرب (1918 - 1922) و "علم تركيب الثقافات" الذي يدعو اليه هذا الكتاب. وكان ما اعتمدت عليه هذه المفهومات للشرق المنتشرة انتشاراً واسعاً، غياب الشرق شبه الكلي في الثقافة الغربية المعاصرة كقوة أحس بها <الغرب> وجربها إحساساً حقيقياً أصيلاً. ولقد ظل الشرق دائماً في الغرب، ولعدد من الأسباب البينة، في موقع الخارجي والشريك الضعيف المحتوى في آن واحد. ولئن كان الدارسون الغربيون قد وعوا الشرقيين المعاصرين أو الحركات الفكرية والثقافية الشرقية الى أي حد، إنهم تصوروها إما ظلاً صامتاً ينتظر المستشرق لكي يهبه الحياة، ويدخله الواقع، أو نمطاً من البروليتاريا الثقافية والفكرية النافعة لنشاط المستشرق التفسيري الجليل، وضرورياً لأدائه لدوره كقاض فائق، وإنسان متفقه، وكإرادة ثقافية قوية. وأقصد هنا الى القول بأن الشرق، في المناقشات التي تتناول الشرق، غياب مطلق؛ بينما يحس المرء المستشرق وما يقول حضوراً <مطلقاً>؛

بيد أن علينا ألا ننسى أن حضور المستشرق يصبح ممكناً بسبب غياب الشرق الفعلي. وتعرض حقيقة الإبدال والإزاحة هذه، كما ينبغي أن تسمى، المستشرق نفسه لشيء من الضغط لكي يقلص الشرق في عمله، حتي بعد أن يكون قد نذر قدراً كبيراً من الوقت من أجل إضاءته وشرحه. بأي طريقة أخرى يستطيع المرء أن يوضح وجود نتاج دراسي رئيسي من النمط الذي يرتبط في أذهاننا بيوليس فيلهاوزن وتيودور نولدكه ثم وجود تلك التقارير العارية، الكاسحة، التي تغطي عليه، وتشوه بصورة كلية تقريباً، سمعة موضوع دراستهما المختار. وهكذا كان في وسع نولدكه أن يعلن عام 1887 أن خلاصة عمله كله، كمستشرق، كانت تأكيد رأيه في "المنزلة الوضيعة" للشعوب الشرقية (5). وقد كان نولدكه، مثل كارل بكر، هيليني النزوع، أظهر حبه لليونان، بطريقة تثير الاستغراب هي إظهار كرهه لا ريب فيه للشرق، الشرق الذي كان، بعد كل حساب، موضوع دراسته كباحث.

تقود دراسة جال فردنبرغ القيمة والذكية جداً للاستشراق، الاسلام في مرآة الغرب، اكتناهاً لخمسة خبراء مهمين كصانعين لصورة معينة للاسلام. واستعارة الصورة - المرأة التي يستخدمها فاردنبرغ <لوصف> الاستشراق في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، دقيقة ملائمة. ففي عمل كل من المستشرقين البارزين <الذين يدرسهم>، ثمة رؤيا للاسلام على درجة عالية من التحيز، بل حتى من العدائية لدى أربعة منهم، كما لو أن كل كاتب منهم رأى الاسلام انعكاساً لضعفه الخاص المختار. وقد كان لك منهم متفهماً بعمق، كما كان أسلوب، إسهامه فريداً.

وفي مجموعهم، يمثل المستشرقون الخمسة الأفضل والأقوى في تراث <الاستشراق> خلال الفترة الواقعة، بصورة تقريبية، بين الـ 1880 (ات) وسنوات ما بين الحربين <العالميتين>. غير أن تقدير إغناز غولدتسيهر لتسامح الاسلام بإزاء الديانات الأخرى أفسده كرهه لتشبيهية محمد التجسيمية وللاهوت الاسلام وفقه المفرطين في الخارجية؛ كما أفسد اهتمام دنكن بلاك ماكdonلد بتقوى الاسلام وسنيته تصوره لما اعتبره مسيحية الاسلام المهرطقة؛ أما كارل بكر فقد جعله فهمه <الخاص> لحضارة الاسلام يرى هذه الحضارة بوصفها لا متطورة الى درجة مؤسسية؛ كذلك قادت دراسات سي. سنوك هيرغرونج، التي بلغت درجة عالية من التشذيب واللفظ، للتصوف الاسلامي (الذي اعتبره الجزء الأساسي من الاسلام) هذا الكاتب الى <إصدار> حكم قاس على مجدوديات التصوف الاسلامي الشالة؛ أما توحد الهوية الفائق لدى ماسينيون مع اللاهوت الاسلامي، والشبوب العاطفي الصوفي، والفن الشعري، فقد جعله الى درجة تثير الاستغراب الفضولي عاجزاً عن أن يغفر للاسلام ما اعتبره هو ثورة الاسلام المحافظة بعمق ضد فكرة التجسد (المسيحي). و<هكذا> فإن الفروق الظاهرة بين مناهج <هؤلاء الكتاب> تغدو <في النهاية> أقل

أهمية من إجماعهم الاستشراقي على <طبيعة> الاسلام: دويّة كامنة.
(6)

ولدراسة فاردنبرغ فضيلة إضافية هي أنها تظهر أن هؤلاء الباحثين الخمسة اشتركوا في تراث فكري ومنهجي كانت وحدته فعلاً عالمية. فمنذ المؤتمر الأول للمستشرقين عام 1873، عرف الباحثون في هذا الحقل أعمال بعضهم بعض وأحسوا حضور بعضهم بعضاً بصورة شديدة المباشرة. لكن ما لا يؤكده فاردنبرغ الى درجة كافية هو أن معظم مستشريقي أواخر القرن التاسع عشر كانوا مشدودين الى بعضهم بعضاً سياسياً كذلك. فقد انتقل سنوك هيرغرونج مباشرة من دراسته للاسلام ليشغل منصب مستشار للحكومة الهولندية في الشؤون <الإدارية> لمستعمراتها الأندونيسية المسلمة؛ كما كان مكدونلد وماسينيون يستشاران على صعيد واسع، من قبل الإدارات الاستعمارية، كخبيرين بالقضايا الاسلامية، من شمالي افريقيا الى الباكستان؛ وكما يقول فاردنبرغ (لكن بإيجاز مفرط) فإن الباحثين الخمسة في وقت ما، صاغوا رؤيا للاسلام كان لها تأثير واسع على الدوائر الحكومية عبر العالم الغربي <بأكمله> (7). وينبغي أن نضيف الى ملاحظة فاردنبرغ أن هؤلاء الخمسة الباحثين كانوا يكملون، ويوصلون الى الدرجة المطلقة من التشذيب والتنقية المحسوسين، الميل <البارز> منذ القرن السادس عشر والسابع عشر الى معالجة الشرق لا كمشكلة مكتبية غامضة وحسب بل - بعبارة ماسون - أو رسل - كـ "اقتراح جاد للتمثل الكافي الفعلية للشرق والمعرفة بما هو شرقي، لقيمة اللغة لاختراق العادات والفكر، ولاجتلاء حتى أسرار التاريخ" (8).

تحدث سابقاً عن الاشتغال على الشرق وتمثله، كما مورسا من قبل كتاب في اختلاف دانتى وديرييلو. وجلي أن ثمة فرقاً بين هذه الجهود وبين ما كان قد أصبح، مع نهاية القرن التاسع عشر، مشروعاً أوروبياً ثقافياً، وسياسياً، ومادياً ضخماً وصلباً وبحق. ولم يكن التدافع الاستعماري نحو أفريقيا في القرن التاسع عشر بأي شكل مقصوداً على أفريقيا، طبعاً. كما أن اختراق الشرق لم يكن كلية فكرة تالية مفاجئة، واحتدامية، بعد سنوات من الدراسات الباحثة لآسيا. بل إن ما ينبغي علينا أن نواجهه هو عملية طويلة وبطيئة من المصادرة التملكية التي حولت بها أوروبا نفسها، أو حول الوعي الأوروبي للشرق نفسه، من كونه نصياً وتأملياً الى كونه إدارياً، واقتصادياً، بل حتى عسكرياً. ولقد كان التغير الجوهري تغيراً فضائياً وجغرافياً، أو كان، بالأحرى، تغيراً في نوعية الإدراك الجغرافي والفضائي المتعلق بالشرق. وكانت التسمية الضاربة في القدم للفضاء الجغرافي الواقع الى الشرق من أوروبا بـ "الشرقي" سياسية في جانب منها، ومذهبية في جانب، وتخييلية في جانب ثالث: ولم تكن تتضمن ترابطاً ضرورياً بين التجربة الفعلية للشرق واتلمعفة بما هو شرقي، ومن المؤكد أن دانتى وديرييلو لم يزعموا لأفكارهما الشرقية سوى أنها كانت موثقة بتراث طويل متفقه (لا بتراث وجودي). أما حين يناقش الشرق لين، ورينان،

وبيرتن، ويضع المئات من الرحالة والباحثين الأوروبيين في القرن التاسع عشر، فإن في وسعنا أن نلاحظ على الفور موقفاً أكثر حميمية بل أكثر تملكية بكثير بإزاء الشرق والأشياء الشرقية. ولقد كان الفضاء الجغرافي للشرق - في الشكل البعيد الكلاسيكي والنائي زمنياً غالباً والذي أعاد به المستشرق بناء الشرق، وفي الشكل الفعلي بدقة الذي عيش فيه الشرق الحديث، ودرس أو تخيل - قد اخترق، أو صيغ ودرس، وامتلك. وقد حول التأثير المتراكم لعقود من المعالجة الغربية السيادية الشرق من فضاء أجنبي الى فضاء استعماري. ولم يكن الأمر المهم في القسم الأخير من القرن التاسع عشر <السؤال> عما إذا كان الغرب قد اخترق الشرق وتملكه، بل بالأحرى كيف شعر البريطانيون والفرنسيون أنهم فعلوا ذلك.

كان الكاتب البريطاني عن الشرق، والى درجة أبعد الإداري الاستعماري البريطاني، يتعامل مع أرض لم يكن ثمة من شك في أن قوة بريطانيا فيها كانت بحق تتصاعد وتنمو، رغم أن سكانها الأصليين، كانوا، ظاهرياً، أكثر انجذاباً الى فرنسا وسبل التفكير الفرنسية. أما من حيث الفضاء الفعلي للشرق، فإن إنكلترا كانت هناك حقيقة، بينما كانت فرنسا غائبة عنه، فيما عدا كونها مغوية متقلبة تغوي الساذجين الشرقيين الجهلة. وليس ثمة من إشارة أكثر تعبيراً عن هذا الفرق النوعي في المواقف الفضائية من النظر الى ما قاله لورد كرومر في الموضوع، الذي كان قريباً الى قلبه قريباً خاصاً:

إن الأسباب التي تجعل الحضارة الفرنسية ذات درجة خاصة من الجاذبية بالنسبة للآسيويين وسكان شرقي المتوسط <الليفانت> واضحة؛ وفي واقع الأمر، أن هذه الحضارة أكثر جاذبية من حضارتي إنكلترا وألمانيا، بل أنها، علاوة ، أكثر سهولة للتقليد. قارن بين الانكليزي الحي، الذي لا يظهر <انفعالاته>، بحصريته الاجتماعية وعاداته العزلية، مع الفرنسي المفعم حيوية والمدائني، الذي لا يعرف معنى لكلمة الحياء، والذي يبدو بعد عشر دقائق على علاقة صداقة حميمة مع أي إنسان يحدث أن يلقاه صدفة.

إن شبه المتعلم الشرقي لا يدرك أن الأول <الانكليزي> يمتلك، مهما حدث، فضيلة الاخلاص، بينما يقوم الثاني غالباً بتمثيل دور. و <الشرقي> ينظر الى الانكليزي ببرود، لكنه يندفع الى أحضان الفرنسي".

وبعد ذلك، تنمو الإشارات الجنسية بصورة طبيعية نوعاً. فالفرنسي ابتسامات خاصة، وفطنة وسرعة بديهة، ورشاقة. وأزيائية؛ أما الانكليزي فمتثاقف دؤوب بيكوني، دقيق. وتقوم دعوى كرومر، طبعاً، على الصلاية الانكليزية في مقابل الإغوائية الفرنسية دون أي حضور فعلي في الواقع المصري، يتابع كرومر قائلاً:

"هل ثمة ما يثير المفاجأة في أن المصري، بملكته الفكرية الخفيفة، يعجز عن أن يرى أن مغالطة ما تكمن غالباً في جذور تفكير الفرنسي، أو أنه يفضل اللمعان السطحي عند الفرنسي على ثقافية الانكليزي أو الألماني غير الجذابة؟ أنظر، من جديد، الى الكمال النظري لنظم الإدارة الفرنسية التي يبدو ظاهرياً أنها موضوعاً لمواجهة كل طارئ يمكن أن يطرأ. وقارن هذه الملامح مع أنظمة الانكليزي العملية، التي تضع القواعد لبضع من النقاط الرئيسية، وتترك كمية ضخمة من التفاصيل للتقدير الفردي. إن نصف المتعلم المصري ليفضل، بشكل طبيعي، نظام الفرنسي لأنه، من جميع النواحي الخارجية، أكثر كمالية وأكثر سهولة في التطبيق. والمصري، علاوة، يخفق في أن يرى أن الانكليزي يرغب في إحكام نظام يلائم الحقائق التي عليه أن يتعامل معها، فيما يستند الاعراض الرئيسي على تطبيق الاجراءات الإدارية الفرنسية في مصر الى أن الحقائق ينبغي، في الغالب، أن تتكيف مع النظام الجاهز مسبقاً".

وما دام ثمة حضور بريطاني حقيقي في مصر، وما دام هذا الحضور كما يرى كرومر قائماً لا من أجل أن يدرب العقل المصري بقدر ما هو قائم من أجل أن "يخلق شخصيته ويشكلها" فإنه ينتج عن ذلك أن الجاذبية الزائلة للفرنسي هي جاذبية الغادة الجميلة ذات "السحر المصطنع الى حد"، أما جاذبية البريطاني فإنها تنتمي الى "سيدة رزينة، متقدمة في السن ذات قيمة أخلاقية ربما كانت أعظم، لكنها ذات مظهر خارجي، أقل لذادة" (9).

يستبطن التضاد الذي يقيمه كرومر بين المربية البريطانية الصلدة وبين الكاعب الفرنسية للعب موقع انكلترا الامتيازي في الشرق، "إن الحقائق التي على <الانكليزي> أن يتعامل معها" أكثر تعقيداً وتشابكاً وإثارة للإهتمام عموماً، بحكم كونها في يد انكلترا، من أي شيء بمقدور الفرنسي الزئبقي أن يشير اليه. وبعد سنتين من نشر كتابه مصر الحديثة (1908) هوم كرومر فلسفياً في <كتابه> الاستعمار الروماني بسياساته التمثيلية القمعية، مفضلاً، رغم كونه أكثر هلهلة نوعاً، لكن البريطانيين كانوا، فيما يتعلق بنقاط معينة، واضحين وضوحاً تاماً حتى لو بدت امبراطوريتهم "بطريقة قائمة، مهلهلة، لكنها أنجلو - ساكسونية بشكل مميز نمطي" حائرة بين "إحدى قاعدتين - احتلال عسكري واسع أو مبدأ القومية [للعروق المحكومة]". بيد أن هذه الحيرة كانت في نهاية المطاف جامعية نظرية، لأن كرومر وبريطانيا نفسها في الواقع العملي كانا قد اختارا الوقوف ضد "مبدأ القومية". ثم أنه كان ثمة أشياء أخرى تنبغي ملاحظتها. إحدها أن يكن مستحسنأ. وثالثها - وأهمها - أن كرومر تصور أن الحضور الامبريالي البريطاني في المستعمرات الشرقية ترك أثراً باقياً، كي لا نقول زلزالياً، على العقول والمجتمعات ، في الشرق. وتكاد الاستعارة التي اختارها كرومر للتعبير عن هذا التأثير أن تكون لاهوتية، فقد كانت فكرة الاختراق الغربي لمساحات الشرق الشاسعة بالغة القوة التجذر في ذهن كرومر. لذلك قال "إن البلاد التي عبرت عليها مرة أنفاس الغرب - المثقلة

بالفكر العلمي، والتي تركت عليها هذه الأنفاس في عبورها علامةً قادرةً على البقاء، لا يمكن أن تعود كما كنت من قبل" (10).

على أية حال، كان كرومر على أصعدة كهذه أبعد ما يكون عن الذكاء الأصيل، فقد كان ما رآه والطريقة التي عبر بها عنه شيئاً متداولاً بين زملائه في كلا المؤسسة الامبريالية ومجتمع المفكرين. وهذا الاجماع صحيح الى درجة تستحق اللحظ فيما يخص زملاء كرومر نواب الملك، كيرزن، وسوتنهام، ولوغرد. وقد تحدث لورد كيرز، بشكل خاص، دائماً باللغة الامبريالية السائدة. والى حد أكثر بروزاً حتى من كرومر، حدد كيرزن العلاقة بين بريطانيا والشرق في إطار الامتلاك، في إطار فضاء جغرافي واسع يمتلكه كلية سيد مستعمر كفوء. وقد قال إن الامبراطورية بالنسبة له كانت لا "موضوعاً للطموح" بل "أولاً، والى الدرجة القصوى حقيقة تاريخية، وسياسية، واجتماعية عظيمة". وفي 1909 ذكر الوفود المشاركة في اجتماع مؤتمر الصحافة الامبراطوري في أكسفورد بـ "أننا ندرّب هنا ونبعث اليكم حكامكم وإدارييكم، وقضاتكم، ومعلميكم ووعاظكم، ومحاميكم". وقد كان لهذه النظرة التعليمية تقريباً للامبراطورية، بالنسبة لكيرزن، وضعية إطارية محددة في آسيا التي جعلت المرء، كما عبر مرة، "يقف ويفكر":

"أحب أحياناً أن أصور لنفسي هذا النسيج الامبراطوري العظيم في صورة بنية هائلة تشبه، قصرًا للفن" من قصور تينيسون، قصرًا، أساساته في هذه البلاد، حيث وضعت وينبغي أن يحتفظ بها على أيد بريطانيا، لكن المستعمرات تشكل أعمدته؛ وعالياً فوق كل شيء آخر يسبح الاتساع الهائل لقبة آسيوية" (11).

وكان كيرزن وكرومر معاً، وفي ذهنيهما هذا القصر التينيسوني للفن، عضوين متحمسين في لجنة دوائية شكلت عام 1909 لتمارس الضغط من أجل خلق مدرسة للدراسات الشرقية. وعدا عن ملاحظته الأسيانية بأنه لو كان يتقن اللغة المحكية لكان ذلك أعانه خلال "جولاته في الهند زمن المجاعة" قدم كيرزن الحجج من أجل إنشاء الدراسات الشرقية بوصف ذلك جزءاً من المسؤولية البريطانية تجاه الشرق. وفي 27 أيلول 1909 أخبر مجلس اللوردات بأن:

"ألفتنا، لا لغات شعوب الشرق وحسب، بل لعاداتهم، ومشاعرهم، وتقاليدهم، وتراثهم، وتاريخهم، ودياناتهم، ومقدرتنا على فهم ما يمكن تسميته عبقرية الشرق، هما الأساس الوحيد الذي يحتمل أن يجعلنا قادرين على أن نحتفظ في المستقبل بالموقع الذي نلناه. وما من خطوة يمكن أن تخطى لتعزيز هذا الموقع يمكن أن تعتبر غير جديرة بعناية حكومة جلالته أو بمناظرة في مجلس اللوردات".

وبعد ذلك بخمس سنوات، في مؤتمر عقد في مانشن هاوس حول الموضوع، وضع كيرزن النقاط على الحروف. لم تكن الدراسات الشرقية كماليات فكرية، بل كانت، كما قال: -

"التزاماً امبراطورياً عظيماً، ففي رأبي أن تأسيس مدرسة كهذه [للدراسات الشرقية - وهي المدرسة التي أصبحت فيما بعد مدرسة جامعة لندن للدراسات الشرقية والافريقية] في لندن هو جزء ضروري من تأييد الامبراطورية. إن الذين قضا منا عدداً من السنوات في الشرق، بصفة أو بأخرى، والذين يعتبرون ذلك الجزء الأعظم سعادة من حياتهم، ويؤمنون بأن العمل الذي قاموا به هناك، كبيراً كان أو صغيراً، هو أسمى درجات المسؤولية التي يمكن أن توضع على عاتق انكليزي، ليشعرون بأن ثمة فجوة في إعداداتنا القومية ينبغي، بتأكيد، أن تسد، وأن أولئك الذين يشاركون، من العاملين في مدينة لندن*، في سد هذه الفجوة عن طريق الدعم المالي أو أي شكل آخر من العون الفعال والعمل، يؤدون واجباً وطنياً تجاه الامبراطورية ويعلنون شأن قضية الانسان والمشاعر الطبية بين بني البشر" (12).

وتتبع أفكار كيرزن عن الدراسات الشرقية، الى حد بعيد جداً، بصورة منطقية من حوالي قرن من الإدارة النفعية البريطانية للمستعمرات الشرقية، ومن الفلسفة المتعلقة بهذه المستعمرات.

وقد كان تأثير بنجامين <والأخوين> مل على الحكم البريطاني في الشرق (وبخاصة الهند) تأثيراً عميقاً، وكان فعالاً في الاستغناء عن الإفراط في التنظيم والابتداع، وبدلاً من ذلك، كما أظهر إردك ستوكس بصورة مقنعة، فقد اندمجت النفعية مع تراث التحررية والايفانجيلية إذ أكدت فلسفات الحكم البريطاني في الشرق على الأهمية العقلانية لجهاز تنفيذي قوي مسلح بتشريعات قانونية وقضائية مختلفة، ونظام من المذاهب حول أمور كالحدود وأجور الأراضي، وسلطة امبراطورية مشرفة غير قابلة للتقليص، في كل مكان (13). وكان حجر الزاوية في النظام كله معرفة بالشرق مصفاة باستمرار. بحيث أن تسارع حركة المجتمعات التقليدية وتحولها الى مجتمعات تجارية لن يؤدي الى خسارة في السيطرة البريطانية الأبوية، أو خسارة في لاغائات المالية. على أي حال، حين أشار كيرزن، بطريقة تكاد تخلو من الأنافة، الى الدراسات الشرقية باعتبارها "الأثاث الضروري للإمبراطورية" فقد كان يضع في صورة سكونية الصفقات التي أتم بها الانكليز والسكان الأصليون تبادلاتهم التجارية وحافظوا على مواقعهم، فقد كان الشرق منذ أيام سير وليم جونز، في آن واحد، المكان الذي حكمته بريطانيا وما عرتفه بريطانيا عنه. وكان التطابق بين الجغرافيا والمعرفة والقوة، وبريطانيا دائماً في موقع السيد، كاملاً. فإن يكون المرء قد قال، كما فعل كيرزن مرة. "إن الشرق جامعة لا يحصل الدارس فيها أبداً على

شهاجته" هو طريقة أخرى للقول إن الشرق كان يتطلب وجود المرء فيه بصورة أبدية نوعاً (14).

لكنما، كانت هناك القوى الأوروبية الأخرى، وبينها فرنسا وروسيا، التي جعلت الوجود البريطاني دائماً وجوداً مهدداً (ربما هامشياً). وقد كان كيرزن يعي بالتأكيد أن جميع القوى الغربية الرئيسية كانت تشعر بإزاء العالم شعور بريطانيا بإزائه. وقد كان تحويل الجغرافية من موضوع "ممل ومتحذلق" - وهي عبارة كيرزن عما كان الآن قد سقط من الجغرافية كموضوع جامعي - إلى "أكثر العلوم مدائية" دليلاً بالضبط على وجود ذلك النزوع الغربي الشائع. ولم يقم كيرزن بإخبار الجمعية الجغرافية، التي كان رئيساً لها، عام 1909 بما يلي لغير ما سبب: -

"لقد حدث ثورة مطلقة، لا في طريقة تعليم الجغرافية ومناهجه فقط، بل في التقدير الذي تلقاه لدى الرأي العام. فنحن اليوم نهتبر المعرفة الجغرافية جزءاً أساسياً من المعرفة بصورة عامة. وبدعم من الجغرافية، لا بأي طريقة أخرى، يتاح لنا أن نفهم عمل القوى الطبيعية العظيمة، وتوزيع السكان، ونمو التجارة، وتوسيع الحدود، وتطور الدول، والانجازات الرائعة للطاقت الانسانية في مظاهرها المتنوعة. ونحن نعتز بالجغرافية كوصيفة للتاريخ والجغرافية، أيضاً، علم من أخوات الاقتصاد والسياسة؛ وأنه لمعروف لكل من حاول أن يدرس الجغرافية منا أنك لحظة تشذ من حقل الجغرافية تجد نفسك عبر حدود علوم الأرض (الجيولوجية)، وعلم الحيوان، وعلم الأعراق (أثنولوجي)، والكيمياء والفيزياء وجميع العلوم النسبية تقريباً. ولذلك فإن لدينا المسوغ للقول بأن الجغرافية أحد العلوم الأولى، والأهم، وأنها جزء من التجهيزات الضرورية لتحقيق تصور سليم للمواطنة، وأنها عنصر مساعد لا غنى عنه لانتاج رجل الشؤون العامة" (15).

كانت الجغرافية، جوهرياً، الأساس المادي للمعرفة بالشرق، وقد قامت جميع خصائص الشرق المميزة الكامنة واللامتغير على جغرافيته وتجذرت فيها. وهكذا، فمن جهة أولى، غذى الشرق الجغرافي سكانه، وضمن خصائصهم، وحدد خصوصيتهم، ومن جهة أخرى، استجدى الشرق الجغرافي اهتمام الغرب حتى حين كان الشرق شرقاً والغرب غرباً - بوحدة من هذه المفارقات الضدية التي تنكشف عنها في كثير من الأحيان المعرفة المنظمة. وكانت مدائية الجغرافيا في ذهن كيرزن هي أهميتها الكونية للغرب بأكمله، الذي كانت علاقته ببقية العالم علاقة تشبه صريح: بيد أن الشهية الجغرافية كانت أيضاً قادرة على أن تتلبس الحياد الأخلاقي الذي يتصف به حافز معرفي للاكتشاف وللاستقرار، وللكشف - كما يحدث حين يعترف مارلو في قلب الظلمة أن في نفسه شيوياً عاطفياً بإزاء الخرائط:

"كنت أصدق لساعات الى أميركا الجنوبية، أو أفريقيا، أو أستراليا، وأغيب في إيجاد الاستكشاف كلها. وفي ذلك الوقت كان ثمة فضاءات خالية كثيرة على الأرض وحين كنت أرى واحداً يبدو جذاباً بشكل خاص على الخريطة (لكنها جميعاً تبدو كذلك) كنت أضغ إصبعي عليه وأقول، حين أكبر سأذهب الى هناك" (16).

قبل أن يقول مارلو هذا بسبعين سنة أو ما يقاربها، لم يُقلقي لامارتين أن ما كان على الخريطة فضاءً خالياً كان مسكوناً من قبل سكان أصليين، كما لم يكن ثمة من تحفظ، فطرياً، في ذهن إمر دو فاتل، المرجع الثقة السويسري - البروسي في القانون الدولي حين دعا الدول الأوروبية في سنة 1758 الى تملك الأراضي التي لا تسكنها سوى قبائل رحل وحسب (17).

وكان المهم هو أن يسبغ الوقار والعزة على الفتح البسيط عن طريق فكرة ما، أن تحال الشهية لاكتساب فضاء جغرافي أرحب الى نظرية حول العلاقة الخاصة بين الجغرافية، من جهة، وبين الشعوب المتحضرة أو غير المتحضرة، من جهة أخرى. لكنما كان ثمة إسهام فرنسي متميز أيضاً في هذه العقلنات.

مع نهاية القرن التاسع عشر، تطابقت الظروف السياسية والفكرية في فرنسا بما يكفي لجعل الجغرافية والمضاربة الجغرافية (بالمعنيين اللذين تملكهما الكلمة) طريقة قومية لتزجية الفراغ. وكان المناخ العام للرأي في أوروبا ملائماً؛ كما كانت نجاحات الامبريالية البريطانية بالتأكيد تشهد شهادة كافية لمنجزاتها. ومع ذلك، فإن بريطانيا كانت قد بدت دائماً بالنسبة لفرنسا وللمفكرين الفرنسيين بالموضوع وكأنها تسد الطريق حتى أمام نجاح نسبي لدور امبريالي فرنسي في الشرق. وقبل الحرب الفرنسية - البروسية كان ثمة قدر كبير من التفكير السياسي الرغبوي حول الشرق وهو تفكير لم يكن مقصوراً على الشعراء والروائيين. ها هوذا سان - مارك جيراردان، مثلاً، يكتب في مجلة العالمين * في 15 آذار 1862:

"إن لدى فرنسا الكثير <مما يجب> أن تفعله في الشرق، لأن الشرق يتوقع منها الكثير. بل إن الشرق ليطلب منها حتى أكثر مما تستطيع أن تفعله: فالشرق سيعهد لفرنسا عن طيب خاطر بالمسؤولية الكاملة عن مستقبله، مما سيشكل خطراً كبيراً على فرنسا وعلى الشرق. أما على فرنسا فلأنها، بسبب من استعدادها لتبني قضايا الشعوب المعذبة، غالباً ما تأخذ على عاتقها أكثر مما تستطيع أن تحقق من التزامات. وأما بالنسبة للشرق، فلأن أي شعب ينتظر مصيره من الخارج لن يكون أبداً إلا حالة قلق، ولأنه ليس ثمة من خلاص للأمم إذ ذلك الخلاص الذي تصنعه لأنفسها" (18).

كان دزارثيلي سيقول دون شك، كما قال مراراً، عن آراء كهذه، أن فرنسا ليس لها إلا "مصالح عاطفية" في سورية (وهي "الشرق" الذي عنه كان جيراردان يكتب). وكانت اختلاقية "السكان الذين يقاسون" طبعاً قد استخدمت من قبل نابليون حين حاول استمالة المصريين باسمهم <للثورة> ضد الأتراك ومن أجل الإسلام. وكان السكان المقاسون في الشرق أثناء الثلاثينات، والأربعينات، والخمسينات، والستينات يقتصرون على الأقليات المسيحية في سورية. ولم يكن ثمة من سجل لكون "الشرق" يسترحم فرنسا من أجل خلاصه. وكان سيكون أكثر صدقاً أن يقال إن بريطانيا قد اعترضت طيق فرنسا في الشرق. ذلك أنه حتى إذا كانت فرنسا قد شعرب شعوراً صادقاً أصيلاً بالتزام تجاه الشرق (وكان ثمة فرنسيون شعروا بذلك) فلم يكن في وسع فرنسا أن تفعل إلا القليل لتقف حاجزاً بين بريطانيا والكتلة الهائلة من الأرض التي سيطرت عليها من الهند الى المتوسط.

كان بين النتائج الأكثر أهمية لحرب 1870 في فرنسا الازدهار الضخم للجمعيات الجغرافية وتحدد المطالبة بقوة بالحصول على <مزيد من> البقاع. وفي نهاية 1871 أعلنت الجمعية الجغرافية الباريسية أنها لم تعد مقصورة على "التكهن العلمي" وحثت المواطنين "ألا ينسوا أن غلبتنا السابقة تعرضت للتحدي يوم تخيلنا عنالمنافسة في هزيمة الحضارة البربرية". وأكد غليوم ديبينغ، أحد قادة ما صار يعرف باسم الحركة الجغرافية عام 1881، أنه خلال انتصارات الجغرافية العلمية البروسية على الهلهلة الاستراتيجية الفرنسية. وقد رعت المجلة الرسمية الحكومية عدداً بعد عدد تتمركز حول فضائل الاستكشافات الجغرافية والمغامرة الاستعمارية (وأرباحهما)؛ وكان في وسع المواطن أن يتعلم في عدد واحد من مقالة دوليسبس عن "ألفرض المتاحة في أفريقيا" ومن مقالة غارنيير عن "استكشاف النهر الأزرق"، وسرعان ما أفسحت الجغرافية العلمية المكان "للجغرافيا التجارية"، إذ بدأ الارتباط بين الكبرياء القومية في الإنجاز العلمي والحضاري وبين الدافع الأولي للربح يدفع قدماً ليحول الى دعم للاكتساب الاستعماري – وبكلمات أحد المتحمسين "شكلت الجمعيات الجغرافية من أجل أن تكسر قيد السحر القاتل الذي يشدنا الى شواطئنا". ودعماً لهذا البحث المحرر فقد نسجت شتى أنواع المخططات، بما فيها تجنيد جول فرن – الذي جلا "نجاحه الذي لا يصدق" كما وصف، العقل العلمي في ذروة ساحقة من ذرى الاستدلال المنطقي – ليقود "حملة حول العالم للاستكشاف العلمي"، وخطة لخلق بحر هائل جديد جنوب شواطئ شمال أفريقيا. بالإضافة الى مشروع "لربط" الجزائر بالسنغال بخط حديدي "شريط من الفولاذ" كما أسماه أصحاب المشروع. (19)

كان قدر كبير من الحمى التوسعية في فرنسا خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ولبد رغبة صريحة للتعويض عن النصر البروسي في 1870 –

1871و، الى حد لا يقل أهمية، وليد رغبة لمضاهاة الانجازات الامبريالية البريطانية. ولقد كانت الرغبة الأخيرة من القوة، كما كانت نابغة من تراث طويل من المنافسة الانكلو - فرنسية في الشرق، بحيث أن فرنسا بدت حرفياً مشبوحة ببريطانيا، حريصة في كل ما يتعلق بالشرق على اللحاق بالبريطانيين ومحاكاتهم. وحين صاغت الجمعية الجامعية للهند الصينية في أواخر الـ 1870 (ات) أهدافها وجدت مهماً أن "تدخل الهند الصينية في مجال الاستشراق" لماذا؟ من أجل أن تحيل صين كوشين الى "هند فرنسية"! وقد عزا العسكريون الى عدم وجود ممتلكات استعمارية كبيرة لفرنسا ذلك المزيج من الضعف العسكري والتجاري أثناء الحرب ضد بروسيا، كي لا تقول شيئاً عن الشعور العريق والصريح بالنقص، استعمارياً، بالمقارنة مع بريطانيا. وقد طرح جغرافي بارز هو لارونسيير لونوري منظومة تقول إن قوة توسع العروق الأوروبية وأسبابه وعناصره وتأثيراته على المصائر البشرية ستشكل <مادة> دراسة جميلة للمؤرخين في المستقبل، بيد أن التوسع الاستعماري لا يمكن أن يتم إلا إذا لذت الشعوب البيضاء تذوقها للرحلات وهو علامة على تفوقها وسموها الفكريين. (20)

من أطروحات كهذه نشأت الفكرة المعتقدية بشكل واسع عن الشرق باعتباره فضاء جغرافياً ينبغي أن يزرع ويحصد ويحرس. ونتيجة فقد تكاثرت الصور الزراعية للاهتمام بالشرق، كما تكاثرت صور العناية الجنسية الصريحة به. وفيما يلي دفع نمطي كتبه غابريل شارم عام 1880:

"في ذلك اليوم الذي لن نعود فيه موجودين في الشرق، وحينما تكون قوى أوروبية عظيمة أخرى، ستكون تجارتنا في المتوسط ومستقبلنا في آسيا، وحركة سفننا في الموانئ الجنوبية قد بلغت نهايتها، وسينضب واحد من أكثر مصادر ثروتنا القومية ثراء وإثماراً (تأكيد الكلمات الأخيرة مضاف)" وقد أحكم مفكر آخر، ليروا - بوالو هذه الفلسفة الى درجة أبعد:

"إن مجتمعنا ما يستعمر حين يكون هو نفسه قد وصل درجة عالية من النضج والقوة، فهو ينجب، ويحمي، ويصنع مجتمعاً جديداً في شروط جيدة من التطور، ويصل به الى الخصوبة، مجتمعاً أنجبه هو بنفسه. فالاستعمار أحد أكثر ظواهر الفيزياء الاجتماعية تعقيداً أو تشابكاً ورهافة".

هذه المساواة بين إعادة إنتاج الذات والاستعمار قادت ليروا - بوالو الى الفكرة الشنيعة شيئاً ما، وهي أن أي شيء يمتلك الحيوية في مجتمع حديث "يكبر ويضعف عن طريق فيض نشاطه المتفجر حيوية على الخارج" ولذلك قال:

"فالاستعمار هو القوة التوسعية لدى شعب ما؛ هو قدرته على إعادة إنتاج نفسه؛ هو اتساعه وتضاعفه عبر الفضاء؛ هو إخضاع الكون أو جزء هائل منه للغة ذلك الشعب وعاداته وأفكاره وقوانينه" (21).

والنقطة هنا هي أن فضاء أقاليم أضعف وناقصة النمو كالشرق عُنُون بوصفه شيئاً يتطلب الاهتمام الفرنسي والاختراق، والإخصاب المنوي، وبإيجاز الاستعمار. وقد قضت التصورات الجغرافية، حرفياً ومجازياً، على الكيانات المنفصلة المتميزة التي ضمتها الحدود. وقا فاض الباحثون، والإداريون، والجغرافيون، والوكلاء التجاريون الفرنسيون إلى درجة لا تقل عن متعهد ذي رؤيا مثل دوليسبس، الذي كانت خطته تهدف إلى تحرير الشرق والغرب من قيودهما الجغرافية، بنشاطهم المتفجر حيوية على الشرق الكسول الأنثوي. وكان ثمة الجمعيات الجغرافية، التي فاقت في إعدادا وعضويتها أوروبا كلها بضعفين، وكان ثمة المنظمات القوية مثل اللجنة الآسيوية الفرنسية، واللجنة الشرقية؛ وكان ثمة الجمعيات المتفهمة وأبرزها الجمعية الآسيوية، بتنظيمها وعضويتها المتجددة بقوة في الجامعات والمعاهد والحكومة.

وقد جعلت كل منها، بطريقتها الخاصة المصالح الفرنسية أكثر حقيقية وأكبر حجماً، وكان على قرن كامل تقريباً مما بدا الآن دراسة سلبية للشرق، أن ينتهي. إذ بدأت فرنسا تلعب دورها الذي تفرضه عليها مسؤوليتها التي تتجاوز حدودها الوطنية إلى بقاع أخرى خلال العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر.

في المنطقة الوحيدة من الشرق حيث تقاطعت، بالمعنى الحرفي، المصالح البريطانية، والفرنسية - وهي أراضي الامبراطورية العثمانية التي كانت الآن مريضة حتى اليأس - تدبر اخصمان نزاعهما بانسجام كامل ومميز لهما تقريباً. فقد كانت بريطانيا في مصر وما بين النهرين. وعبر سلسلة من المعاهدات شبه الاختلاقية (الروائية) مع الزعماء المحليين (الذين كانوا دون حول ولا قوة) سيطرت على البحر الأحمر والخليج الفارسي وقناة السويس بالإضافة إلى الكتلة من الأرض الفاصلة بين البحر المتوسط والهند. أما فرنسا فقد بدت بالمقابل محكوماً عليها بأن تحوم فوق الشرق وتحط بين أن وأن لتنفيذ مخططات تكرر نجاح دوليسبس في القناة وقد كانت هذه المخططات في معظمها مشاريع خطوط حديدية كذلك الذي مدّ عبر الأراضي البريطانية نوعاً، الخط الممتد من سورية إلى ما بين النهرين. وإضافة إلى ذلك فقد اعتبرت فرنسا نفسها حامية للأقليات المسيحية - الموارنة، الكلدانيين، النسطوريين. إلا أن بريطانيا وفرنسا كانتا متفتحتين مبدئياً على ضرورة تقسيم تركيا الآسيوية حين يحين الأوان.

وقد كانت الدبلوماسية السرية قبل الحرب الأولى وخلالها مصممة على أن تحتز الشرق الأدنى أولاً إلى مناطق نفوذ، ثم إلى مناطق محمية (أو محتلة). وفي فرنسا تمحرت عاطفة التوسع التي كانت قد تشكلت في ذروة ازدهار الحركة الجغرافية، في معظمها، على خطط تقسيم تركيا الآسيوية إلى درجة أن "حملة صحفية مشهورة بدأت" في باريس عام

1914 لتحقيق هذا الغرض (22). وفي انكلترا، حُوِّل عدد كبير من اللجان السلطة لدراسة أفضل الطرق لتقسيم الشرق وتقديم توصيات بالسياسات الواجب اتباعها لذلك. ومن اللجان كلجنة بنسن، انبثقت الفرق الانكلو - فرنسية التي كان أشهرها تلك التي ترأسها مارك سايكس وجورج بيكو. وكان التقسيم المتساوي للفضاء الجغرافي القاعدة التي بنيت عليها هذه الخطط التي كانت محاولات مقصودة أيضاً لتخفيف حدة النزاع الانكليزي - الفرنسي. إذ أنه، كما عبر عن ذلك سايكس في مذكرة له:

"كان واضحاً أن انتفاضة عربية ستحدث عاجلاً أو آجلاً، وأن الفرنسيين ونحن ينبغي أن نكون على علاقات أفضل إذا كان لهذه الانتفاضة ألا تكون نقمة بدلاً من كونها نعمة " (23).

وبقيت العداوات. وأضيف إليها عامل الإثارة الذي خلقه برنامج ولسن لتقرير المصير القومي الذي بدا، كما لاحظ ساكيس نفسه، كأنه ينقض من الأساس الهيكل العظمي للمخططات الاستعمارية والتجزئية التي كانت القوى <العظمى> قد اتفقت عليها. لكن هذا ليس المجال المناسب لمناقشة تاريخ الشرق الأدنى المتناهي والمثير للجدل الحاد في أوائل القرن العشرين ومصير (هذه المنطقة) يقرر فيما بين القوى، والسلالات الأصلية، والأحزاب والحركات القومية المتعددة، والصهيونية. وما يعيننا بشكل أكثر مباشرة هو الإطار المعرفي الغريب الذي كان الشرق يعاين من خلاله، والذي انبثقت منه تصرفات القوى. ذلك أن بريطانيا وفرنسا، على الرغم من خلافاتهما، عاينت الشرق بوصفه كياناً جغرافياً وثقافياً وسياسياً وسكانياً <ديموغرافياً> واجتماعياً وتاريخياً - أمنتا بأنهما تمتلكان تحويلاً تقليدياً للتصرف به وتقرير مصيره. ولم يكن الشرق بالنسبة لهما اكتشافاً مفاجئاً أو مجرد مصادفة تاريخية بل كان مساحة الى الشرق من أوروبا تتحدد قيمتها الرئيسية، باتفاق، في إطار أوروبا، وبشكل أدق، في إطار يدعي لأوروبا - للعلم الأوروبي، والبحث الأوروبي، والفهم والإدارة الأوروبيين - على وجه التخصيص فضل جعل الشرق ما كانه الآن. ولقد كان هذا الإنجاز - سواء أكان ذلك بقصد أو دون قصد - مما حققه الاستشراق الحديث.

كان ثمة طريقتان رئيسيتان أسلم بهما الاستشراق الشرق الى الغرب في أوائل القرن العشرين. كانت الأولى عن طريق مقدرات النشر التي يمتلكها التعليم الحديث، وجهازه الانتشاري في المهن المتفقهة، والجامعات، والجمعيات المحترفة، والمنظمات الجغرافية والاستكشافية، وصناعة النشر. وقد بنت هذه جميعاً، كما رأينا، على السلطة المرجعية الامتيازية للرواد من الباحثين، والمسافرين، والشعراء، الذين كانت رؤياهم التراكمية قد خلقت شرقاً جوهرياً؛ وكان المظهر المذهبي - أو التسبيحي - لمثل هذا الشرق هو ما أسميه هنا الاستشراق الكامن، ذلك أن الاستشراق الكامن زود أي إنسان يود أن يصدر تقريراً ذا بال عن

الشرق بمقدرة إفصاحية يمكن استخدامها، أو بالأحرى تجنيدها، وتحويلها إلى إنشاء معقول يصلح للمناسبة المحسوسة الحاضرة. وهكذا، فحين تحدث بلفور عن الشرق في مجلس العموم <البريطاني> عام 1910، لا بد أنه كان في ذهنه تلك المقدرات الإفصاحية في لغة عصره السائدة والعقلانية إلى درجة مقبولة والتي يمكن عن طريقها لشيء ما أن يسمى "شرقياً" وأن يتحدث عنه دون خطر وجود قدر كبير من الإبهام. لكن الاستشراق الكامن، مثل جميع المقدرات الإفصاحية الأخرى والانشاءات التي تجعلها ممكنة، كان محافظاً بعمق - أي مكرساً للحفاظ على نفسه. وكان هذا الاستشراق الذي نقله جيل عن جيل جزءاً من الثقافة، ولغة "للتعبير" عن جزء من الواقع بقدر ما كانت الهندسة أو الفيزياء كذلك. ولقد ارتهن الاستشراق وجوده لا على انفتاحه واستعداده لتلقي الشرق، بل بالعكس على إطراده التكراري الداخلي فيما يخص إرادة القوة المكونة له بإزاء الشرق. وبهذه الطريقة استطاع الاستشراق أن يبقى رغم الثورات والحروب العالمية، والتمزيق الحرفي للامبراطوريات.

كانت الوسيلة الثانية التي أسلم بها الاستشراق الشرق للغرب نتيجة لتقاطع هام. فقد كان المستشرقون لعقود قد تحدثوا عن الشرق، وترجموا النصوص وفسروا الحضارات، والأديان، والسلالات، والثقافات، والعقليات، كمواضيع جامعية، محجوبة عن أوروبا بحكم أجنبيتها التي لا تقلد. وكان المستشرق خبيراً، مثل ساسي ورينان، وظيفته في المجتمع أن يفسر الشرق ويترجمه لأبناء قومه. وكانت العلاقة بين المستشرق والشرق، بصورة أساسية، تأويلية، فإذا وقف المستشرق الباحث أمام حضارة أو منجزة ثقافية نائية لا تكاد تفهم، قلص الإيهام عن طريق الترجمة، والتصوير المتعاطف، والإدراك الداخلي للشيء الذي يصعب الوصول إليه. بيد أن المستشرق بقي خارج الشرق الذي بقي نائياً عن الغرب، عصياً عليه مهما جعل يبدو مفهوماً. وقد عبر عن هذه المسافة الثقافية، الزمانية، الجغرافية، باستعارات العمق، والسرية والوعد الجنسي. وقد تسربت عبارات مثل "حجاب العروس الشرقية" و "الشرق اللغزي الذي لا يكتنه" إلى اللغة السائدة واستقرت فيها غير أن المسافة بينا لشرق والغرب كانت، بما يكاد يكون مفارقة ضدية، في طريقها إلى التضاؤل خلال القرن التاسع عشر كله. فمع تنامي المواجهات التجارية والسياسية، والوجودية الأخرى بين الشرق والغرب (بطرق ما برحنا نناقشها عبر هذه الدراسة)، ظهر توتر بين المذاهب الجامدة للاستشراق الكامن، الذي استقى الدعم من دراسات الشرق "الكلاسيكي"، والأوصاف التي أفصح عنها المسافرون والحجاج، ورجال الدولة ومن شابههم، لشرق حاضر، حديث ظاهر. وفي لحظة يستحيل تحديدها بدقة، أدى التوتر إلى تقاطع لنمطي الاستشراق. وقد يكون هذا التقاطع حدث - وهذا مجرد تكهن - حين أخذ المستشرقون، بدءاً من ساسي، على عاتقهم، أني قدموا النصح للحكومات حول ماهية الشرق المعاصر وطبيعته. وهنا اكتسب دور الخبير المدرب والمجهز تدريباً وتجهيزاً خاصين أبعاداً إضافية؛ فقد كان يمكن اعتبار

المستشرق العميل الخاص للقوة الغربية في محاولتها <لرسم> سياسة تجاه الشرق، وشعر كل مسافر أوروبي متفقه (أو غير متفقه) في الشرق بأنه ممثل غربي استطاع النفوذ الى ما تحت طبقات الإبهام. ويصدق هذا بوضوح على بيرتن، ولين، وداوتي، وفلوبير، والشخصيات الرئيسية الأخرى التي ما فتئت أناقشها.

اكتسبت اكتشافات الغربيين حول الشرق الظاهر والحديث طبيعة ملحة ضاغطة مع تزايد الاكتساب الغربي للأرض في الشرق، وهكذا، فإن ما حدده المستشرق الباحث بأنه الشرق "الجهري" تعرض أحياناً للنقض، لكنه في كثير من الأحيان تلقى التأكيد والإثبات، حين أصبح الشرق واجباً إدارياً فعلياً. ولا شك أن نظريات كرومر حول الشرقي - وهي نظريات اكتسبت من سجل المحفوظات الاستشراقية التقليدي - وجدت تسويغاً وافراً حين قام كرومر بحكم ملايين من الشرقيين في الواقع الفعلي. ولم يكن هذا بأقل صدقاً فيما يتعلق بالتجربة الفرنسية في سورية، وشمال أفريقيا، وأمكنة أخرى من المستعمرات الفرنسية على قتلها، لكن التقاطع بين مذهب الاستشراق الكامن، وبين تجربة الاستشراق الظاهر لم يبلغ في أي وقت آخر ما بلغه من الاحتدامية عندما كانت بريطانيا وفرنسا، نتيجة للحرب العالمية الأولى، تقومان بمسح <جغرافي> لتركية الآسيوية من أجل تقطيعها. فهناك، ممدداً على طاولة عمليات جراحية، كان رجل أوروبا المريض، مجلواً بضعفه كله، بخصائصه المميزة كلها، ويخطوط تضاريسه كلها. وقد لعب المستشرق، بمعرفته الخاصة، دوراً لا تقدر أهميته في هذه الجراحة. لقد كان ثمة لمحات سابقة لدوره الحاسم كعميل سري داخل الشرق حين أرسل الباحث البريطاني إدوارد هنري بالمر الى سيناء عام 1882 ليقدّر المشاعر ضد بريطانيا وإمكانية تجنيدها لحساب ثورة عرابي، ولقد قضى بالمر أثناء ذلك، لكنه لم يكن إلا الأقل نجاحاً بين الذين قدموا خدمات مشابهة للامبراطورية، هذه الخدمات التي أصبحت الآن عملاً جاداً ذا متطلبات شاقة يعهد به الى "الخبراء" الاقليميين. ولم يكن عبثاً أن مستشرقاً آخر هو دي. جي. هوغارث، مؤلف المسرد المشهور لاستكشاف شبه الجزيرة العربية ذي العنوان الملائم تماماً اختراق الجزيرة العربية (1904) (24) عين رئيساً للمكتب العربي في القاهرة خلال الحرب العالمية الأولى. كما لم تكن مصادفة أن رجالاً ونساءً مثل جرتروود بل، تي. إي. لورنس، وسانت جون فيلبي، وجميعهم خبراء شرقيون، أرسلوا الى الشرق كعملاء للامبراطورية، وأصدقاء للشرق وصائغين لبدائل سياسية بسبب معرفتهم لاحميمة الخابرة للشرق والشرقيين. لقد شكل هؤلاء "عصبة" - كما سماها لورنس مرة - وكانت تشدهم مفهومات متناقضة وتشابهات شخصية فردية عظيمة، توحد للهوية بالشرق، وتعاطف حدسي معه، وحس شخصي مصون بحرص شديد بالرسالة في الشرق، وشذوذية سلوكية مميزة ترعى وتنمى، ثم عدم رضى نهائي عن الشرق. وقد كان الشرق لهم جميعاً تجربتهم المباشرة الغربية له. وفيهم وجد الاستشراق والخبرة الفعالة في التعامل

مع الشرق شكلهما الأوروبي النهائي قبل أن تزول الامبراطورية وتنقل تراثها لمرشحين آخرين للعب دور القوة المسيطرة.

لم يكن مثل هؤلاء الفرديين أشخاصاً جامعيين، لكنهم انتفعوا، كما سنرى قريباً، بالدراسة الجامعية للشرق دون أن ينتموا، بأي معنى، الى الزمالة الرسمية والمحترفة للباحثين المستشرقين. بيد أن دورهم لم يكن الإزدراء بالاستشراق الجامعي، أو تهديمه بل كان في الواقع جعله أكثر فعالية. فبين أسلافهم كان ثمة رجال مثل لين وبيرتن، بسبب تعليميتهم الشخصية الموسوعية بقدر ما كان ذلك بسبب معرفتهم الدقيقة، شبه البحثية، للشرق التي كانوا قد استغلوها في تعاملهم مع الشرقيين أو الكتابة عنهم. وقد استبدلوا الدراسة القائمة على خطط دراسية للشرق بنمط من الأحكام والاتقان للاستشراق الكامن الذي كان في متناولهم بسهولة في الثقافة الامبريالية لعصرهم. وكان إطارهم المرجعي البحثي، على ما كان فيه <من هنات> قد صيغ من قبل أناس مثل وليم موير، انتوني بيفان، دي. إس. مارجليوث، تشارلس لايل، إي. جي. براون، آر. أي. نيكلسون، غي لوسترانج، أي. دي. روس، وتوماس أرنولد، الذين انحدروا بدورهم من خط نسب ينحدر من لين مباشرة. وكان من زودهم بمنظورهم التخيلي معاصرهم المشهور روديارد كيبلينغ، الذي كان قد تغنى غناءً لا ينسى "بالسيطرة على النخيل وعلى الصنوبر".

كان الفرق بين بريطانيا وفرنسا في مسائل كهذه مطرداً تماماً مع تاريخ كل منهما في الشرق، فالبريطانيون كانوا هناك، أما الفرنسيون فقد ندبوا فقدان الهند والأراضي الفاصلة. ومع نهاية القرن، كانت سورية الكبرى قد صارت المحرق الرئيسي للنشاط الفرنسي، لكن حتى هنا كان ثمة إجماع مشترك على أن الفرنسيين غير قادرين على مضاهاة البريطانيين سواء في نوعية الموظفين أو في درجة النفوذ السياسي. وكان التنافس الانجلو - فرنسي على الغنائم العثمانية قد ترك أثره حتى على ميدان المعركة في الحجاز، وسورية، وما بين النهرين - لكن المستشرقين والخبراء المحليين الفرنسيين في كل هذه الأمكنة، كما لاحظ رجال دهاء مثل ادمون بريمون، قد هزموا على صعيد الذكاء والمناورة التكتيكية من قبل مقابلهم البريطانيين (25). وعدا عن عبقرى استثنائي بين آن وأن، مثل لويس ماسينيون، لم يكن ثمة من لورنس أو سايكس أو بل فرنسيين. إنما كان ثمة امبرياليون مصممون مثل إتيان فلانندان وفرانكلين - بوالون. وقد أعلن الكومت دو كريساتي، الذي كان امبريالياً جامحاً، في محاضرة ألقاها على الأليانس فرانسيز (التحالف الفرنسي) عام 1913، أن سورية هي شرق فرنسا الخاص، ومحط المصالح الفرنسية السياسية، والأخلاقية، والاقتصادية - وهي مصالح، أضاف، ينبغي أن يدافع عنها في هذا "العصر من الامبريالية المتلاشية"، ومع ذلك فقد لاحظ كريساتي أن فرنسا كانت دون استثناء تقذف من جنب الى جنب، مهددة لا من قبل بريطانيا فقط بل من قبل النمسا، والمانيا، وروسيا، وذلك برغم وجود الشركات التجارية

والفرنسية في الشرق، ورغم وجود أكبر عدد من الطلاب الشرقيين في مدارس فرنسية. وإذا كان لفرنسا أن تستمر في منع "عودة الاسلام" فقد كان من الخير لها أن تحتل الشرق، وكانت هذه منظومة طرحها كريساتي وثنى عليها السيناتور بول دومر (26). وقد كُتبت هذه الآراء في مناسبات كثيرة، وبالفعل فقد نجحت فرنسا بمفردها في شمال أفريقيا وسوريا بعد الحرب العالمية الأولى، بيد أن الإدارة الخاصة، المحسوسة، للشعوب الشرقية الناهضة والبلدان المستقلة نظرياً، والتي ادعى البريطانيون لأنفسهم فضيلة تملكها، كانت شيئاً شعر الفرنسيون أنه راوغهم وفاتهم. وفي النهاية، لعل الفرق الذي يحس به المرء دائماً بين الاستشراق البريطاني الحديث والاستشراق الفرنسي الحديث، أن يكون فرقاً أسلوبياً؛ <أما> أهمية التعميمات حول الشرق والشرقيين، وحس التمايز المحتفظ به بين الشرق والغرب، واستحسان السيطرة الغربية على الشرق – فإن هذه كلها كانت واحدة في كلا التراثين. ذلك أنه بين العوامل الكثيرة التي تشكل ما نسميه عادة "المعرفة الخابرة"، فإن الأسلوب، الذي يأتي نتيجة لظروف دنيوية محددة يسبكها ويصوغها التراث والمؤسسات، والإرادة، والذكاء ويحولها إلى إفصاح رسمي شكلي، هو أحد أكثرها جلاء. وإلى هذا العامل الحاس، وإلى هذه التقنية الملموسة والمحدثنة في استشراق القرن العشرين في بريطانيا وفرنسا، ينبغي أن نلتفت الآن.

الأسلوب، المعرفة الخابرة، والرؤيا: دنيوية الاستشراق

يبدو أن الرجل الأبيض عند كيبلينغ، كما يظهر في عدد من القصائد، وفي روايات مثل كيم، وفي لقطات تعبيرية هي من الكثرة بحيث تمنع كونه اختلافاً يهدف إلى المفارقة الفكاهية، ومن حيث هو فكرة، وشخصية، وأسلوب كينونة، قد أدى خدمات لكثير من البريطانيين وهم خارج بريطانيا. كان لون جلدهم نفسه قد ميزهم بصورة احتدامية ومطمئنة عن بحر السكان الأصليين، لكن، بالنسبة للبريطاني الذي كان يتجول بين الهنود، والأفارقة، والعرب كان ثمة أيضاً المعرفة الواثقة بأنه ينتمي إلى، ويستطيع أن يمتاح من المخزون التجريبي والروحي لتراث طويل من المسؤولية التنفيذية بإزاء العروق الملونة. وعن هذا التراث، بأمجاده ومصاعبه، كان كيبلينغ يكتب حين احتفى بـ "الطريق" الذي اختطه الرجل الأبيض في المستعمرات:

"الآن، هوذا الطريق الذي يطأه الرجال البيض حين يمضون لينظفوا أرضاً.
الحديد تحت الأقدام والدوالي فوق الرؤوس
والأعماق <الخفية> على كلا الجانبين.
لقد وطننا ذلك الطريق ولقد كان ممطراً وعاصفاً –

ونجمتنا المختارة الدليل.
آه ما أسعد العالم حين يطأ الرجال البيض
طريقهم الممهّد العريض جنباً الى جنب" (27)

ويتم "تنظيف أرض ما" بصورة مثل حين يقوم به رجال بيض يعملون في تناغم مرهف فيما بينهم، وفي ذلك إلماح الى الأخطار الحاضرة للتنافس الأوروبي في المستعمرات، ذلك أن رجال كيبلينغ، إذا أخفقوا في محاولتهم لتنسيق سياساتهم، على استعداد تام لإعلان الحرب: "الحرية لنا والحرية لأبنائنا / وإذا لم تكن الحرية، فالحرب". ووراء قناع القيادة الودودة >على وجه> الرجل الأبيض، ثمة دائماً الاستعداد الواضح لاستخدام القوة، ليقتل ويقتل. وما يمنح رسالته العزة والكرامة هو حس ما بتكريس النفس الفكري، فهو رجل أبيض لكن لا لمجرد الربح، ما دامت "نجمته المختارة" تجلس، افتراضاً، على سمو شاهق عن الربح الدنيوي. ومن المؤكد أن كثيراً من الرجال البيض قد تساءلوا في حية ما الذي يحاربون من أجله على ذلك "الطريق الممطر العاصف"، ومن المؤكد أيضاً أن كثيرين منهم قد تساءلوا في حيرة كيف وهبهم لون جلودهم مركزاً وجودياً أسمى بالإضافة الى هيمنة عظيمة على قسم كبير من سكان العالم.

بين أن كون الإنسان أبيض، في النهاية، في عرف كيبلينغ وعرف أولئك الذين أثر على تصوراتهم ولغتهم البلاغية، كان شيئاً مؤكداً لذاته. فقد صار المرء رجلاً أبيض لأن المرء كان رجلاً أبيض، وما هو أكثر أهمية، فإن "شرب تلك الكأس" ومعيشة ذلكا لمصير الذي لا يغير في "يوم الرجل الأبيض" لم يترك للمرء وقتاً يقضيه في التكهن العاطل >عن الجدوى< حول الأصول، والأسباب، والمنطق التاريخي.

ومن ثم، فإن يكون المرء رجلاً أبيض كان فكرة وواقعاً. وقد شبك ذلك موقفاً معقلاً بإزاء كلا العالمين الأبيض وغير الأبيض. وعنى – في المستعمرات – التكلم بطريقة معينة، والسلوك تبعاً لشرعية من التنظيمات، بل حتى الشعور بأشياء معينة دون أخرى. وعنى ذلك محاكمات، وتقييمات، وإشارات معينة. وكان شكلاً من أشكال السلطة يتوقع من غير البيض، بل حتى من البيض أنفسهم، أن ينحنوا أمامه. وفي الأشكال المؤسسية التي اتخذها (الحكومات الاستعمارية، السلك القنصلي، المؤسسات التجارية) كان ذلك أداة للتعبير عن السياسة تجاه العالم، ونشرها، وتنفيذها، وضمن هذه الأداة سادت الفكرة الجماعية اللاشخصية لكون الانسان أبيض، رغم أن درجة ما من حرية الحركة الشخصية كانت مسموحاً بها. وبإيجاز، فإن يكون المرء أبيض كان نهجاً محسوساً جداً للكينونة – في العالم، وطريقة في الإمساك بزمام الواقع، واللغة، والفكر. وقد جعل ذلك وجود أسلوب محدد أمراً ممكناً.

لا يمكن لكيبلينغ نفسه أن يكون قد حدث <في الوجود> بمجرد المصادفة، ويصدق ذلك على رجله الأبيض. إذ أن أفكاراً كهذه، ومؤلفيها، ينجمون عن ظروف تاريخية وثقافية معقدة متشابكة، بين اثنين منها على الأقل وبين تاريخ الاستشراق في القرن التاسع عشر أوجه اشتراك كثيرة. أحدهما العادة المقررة ثقافياً لاستخدام تعميمات ضخمة يقسم الواقع عن طريقها الى صيغ جمعية متنوعة: لغات، وعروق، وأنماط، وألوان، وعقليات، وكل فصلة ليست تسمية تخصيصية محايدة بقدر ما هي تفسير تقييمي. وتبتطن هذه الفصلات الثنائية الضدية الصارمة ذات الحدين "ما هو لنا" وما هو "لهم" التي يقوم فيها الأول دائماً بالتجاوز وفرض نفسه على الثاني (حتى الى درجة جعل "ما هو لهم"، حصرياً، وظيفة أدائية لـ "ما هو لنا"). وقد عززت هذه الضدية لا من قبل علم الانسان، والألسنية، والتاريخ وحسب، بل كذلك، طبعاً، من قبل الأطروحات الداروينية عن بقاء الأفضل والانتقاء الطبيعي، من قبل بلاغة النزعة الانسانية الثقافية العالية - ولم يكن دور هذه النزعة بأقل حسماً <مما سبق>. فقد كان ما أعطى كتاباً مثل رينان وأرنولد الحق في إطلاق تعميمات حول العرقية هو الصفة الرسمية لمعرفتهما الثقافية المتشكلة. لقد كانت قيم "نا" (لنقل) متحررة، إنسانية، صحيحة؛ وقد دعمها تراث الآداب، والبحث عميق الاطلاع، والاكتباه العقلاني؛ وكأوروبيين (ورجال بيض) فقد تشاركنا "نحن" فيها كل حين مجدت فيه فضائلها. على أي حال، إن المشاركات الانسانية التي تشكلها القيم الثقافية التي يعاد تقريرها قد قامت بدور الاقصاء بقدرما ضمت وشملت <الى الداخل>. ففي كل فكرة تتعلق بفنـ"نا" نحن دافع عنها أرنولد، أو رسكن، أو مل، أو نيومن، أو كارلايل، أوربنان، أو غوبينو، أو كومت تشكل رباط آخر في السلسلة التي تشدنا "نحن" معاً، فيما أقصى خارجي آخر وطرد. وحتى إذا كان هذا دائماً النتيجة الحتمية لبلاغة كهذه، حيثما وجدت وكلما وجدت، فإن علينا أن نتذكر أنه، بالنسبة لأوروبا القرن التاسع عشر، كان صرح باهر من المعرفة والثقافة قد شيد، لنقل، في وجه خارجيين فعليين (المستعمرات، الفقراء؛ الجانحون) كان دورهم في الثقافة إعطاء تحدي لما كانوا، بطبيعة تأسيسهم وتركيبهم، غير ملائمين له. (28)

كان الطرف الآخر المشترك بين خلق الرجل الأبيض والاستشراق هو "الحقل" الذي سيطر كل منهما عليه، بالإضافة الى الاحساس بأن حقلاً كهذا يستدعي أساليب، بل حتى طقوساً، خاصة غريبة، من السلوك، والمعرفة، والتملك. فلم يكن بوسع أحد إلا الغربي، مثلاً، أن يتحدث عن الشرقيين، بالضبط كما كان الرجل الأبيض هو القادر على تخصيص الملونين أو غير البيض وتسميتهم. وقد نقل كل تقرير نطق به المستشرقون أو الرجال البيض (الذين كانوا في العادة قابلين للتبادل) إحساساً بالمسافة غير القابلة للتقليص التي تفصل الأبيض عن الملون، أو الغربي عن الشرقي؛ وعلاوة، فخلف كل تقرير كان يرن رجوع تراث التجربة، والمعرفة، والتعلم الذي أبقي الشرقي - الملون في مكانه كشيء يقوم بدراسته الغربي - الأبيض، بدلاً من العكس. وحيث كان المرء في موقع القوة - كما

كان كرومر، مثلاً - فإن الشرقي كان ينتمي الى نظام القواعد الذي كان مبدؤه ببساطة التأكد من أنه لم يكن يُسمح لشرقي أبداً بالاستقلال وحكم نفسه. وكانت المقدمة المنطقية هنا هي أنه ما دام الشرقيون جهلة بحكم الذات، فإن الأفضل، لمصلحتهم الخاصة، أن يبقوا كذلك.

ولأن الرجل الأبيض، كالمستشرق، عاش لصيقاً بخط التوتر الذي يُبقي الملونين بعيدين <مهديين>، فقد شعر بأنه لزام عليه أن يحدد، ويعيد تحديد، المجال الذي قام بمسحه. ولذلك فإن مقاطع من الوصف السردي تتبادل المواقع بانتظام مع مقاطع من التحديد والمحاكمة المصاغين من جديد تعترض السرد وتمزقه، وذلك أسلوب مميز للكتابة التي أنتجها الخبراء إي. لورنس يكتب لـ في. و. ريتشاردز عام 1918:

"..... لقد استهوى العربي خيالي، إنها الحضارة القديمة، القديمة التي صفت نفسها الى درجة النقاء من الآلهة البيتية المألوفة، ومن نصف الزخرفات التي تهرع حضارتنا لادعائها وتبنيها. إن إنجيل العراء في المادة لإنجيل خير، وهو يشبك فيما يبدو نمطاً من العراء الأخلاقي أيضاً. إنهم يفكرون للحظة الحاضرة، ويسعون الى الانزلاق عبر الحياة دون أن يدوروا حول منعطفات أو يتسلقوا هضاباً وذلك، جزئياً، إرهاق عقلي وأخلاقي؛ عرق منهك، ومن أجل دون أن أشاركهم وجهة نظرهم بأي شكل، فأنا أعتقد أنني أفهمها بما يكفي لكي أرى نفسي والأجانب الآخرين من وجهتهم، ودون أن أشجبها. أنا أدرك أنني غريب بالنسبة لهم، وسأبقى أبداً غريباً، لكنني لا أستطيع أن أومن بأنهم أسوأ مما أستطيع أن أغير طريقي لأتبنى طرقهم" (29).

وثمة منظور مشابه، مهما بدا الموضوع المناقش مختلفاً، في هذه الملاحظات لجرتروود بل: -

"كم ألفاً من السنوات بقيت هذه الحالة من الوجود [أي كون العرب يعيشون في "حالة حرب" دائمة] سيخبرنا أولئك الذين سيقراون أقدم سجلات الصحراء الداخلية، ذلك أنها تعود الى أولهم، لكن العربي عبر القرون كلها لم يشتر حكمة من التجربة، فهو غير آمن أبداً، ومع ذلك فإنه يتصرف وكأن الأمان خبره اليومي" (30).

والى هذا، على سبيل إضافة الغطاء البراق، ينبغي أن نضيف ملاحظتها الأخرى، هذه المرة عن الحياة في دمشق:

"<الآن> أبداً أرى رؤية قائمة ما تعنيه حضارة مدينة عظيمة شرقية، كيف يعيشون، وبما يفكرون؛ لقد وصلت درجة التلاؤم معهم. وأعتقد أن كوني انكليزية عامل مساعد جداً..... لقد سما شأننا في العالم عما كان عليه قبل خمس سنوات. والفرق واضح جداً. وأعتقد أن ذلك يعود الى حد بعيد الى نجاح حكومتنا في مصر..... إن هزيمة روسيا مسؤولة عن قدر

كبيرة من ذلك، وانطباعي هو أن سياسة اللورد كيرزن الحيوية في الخليج الفارسي وعلى حدود الهند كبير من ذلك، وانطباعي هو، سياسة اللورد كيرزن الحيوية في الخليج الفارسي وعلى حدود الهند مسؤولة عن قدر أكبر بكثير. ليس في وسع إنسان لا يعرف الشرق أن يدرك كيف تتواشج الأمور كلها وتتماسك. وليس من المبالغة بمكان أن يقال إنه لو ردت الحملة الانكليزية عن أبواب كابول، لكان السائح الانكليزي قوبل بالتجهم في شوارع دمشق" (31).

في تقارير كهذه، نلاحظ فوراً أن "العربي" أو "العرب" محاط بهالة من الانفصالية، والتحديدية، واطراد الذات الجمعي بحيث يمسح أي أثر لأفراحد عرب ذوي تواريخ شخصية قابلة للسرد. فما استهوى خيال لورنس كان وضوح العربي، من حيث هو صورة ومن حيث هو فلسفة (أو موقف) مفترضة بإزاء الحياة: وفي كلتا الحالتين تحدد بالنسبة له مثل هذه البساطة البدئية غير الواعية لذاتها التي يملكها العربي من قبل المراقب، وهو في هذه الحالة الرجل الأبيض. بيد أن النقاء العربي، الذي يتطابق في مكوناته الأساسية مع رؤى بيتس لبيزنطة حيث:

"ألسنة النار اليت لا تغذيها العידان ولم يوقدها صوان أو فولاذ
ولا تزعجها العاصفة، ألسنة لهب تجبها ألسنة لهب،
حيث تأتي أرواح ينجبها الدم
وترحل جميع تعقيدات العنف وتشابكاته" (32).

يتربط مع ثبات العربي واستمراريته، كما لو أن العربي لم يخضع لعمليات التاريخ العادية، ومن المفارقة الضدية، أن العربي يبدو للورنس وقد استنفد ذاته في استمراريته الزمانية نفسها. وهكذا فإن العمر الهائل للحضارة العربية قد أدى إلى تنقية العربي، والوصول به إلى خصائصه الجوهريّة، وإنهاكه أخلاقياً خلال هذه العملية. وما يبقى لدينا هو عربي جرتود بل: قرون من التجربة ولا حكمة. فالعربي، إذن، من حيث هو كيان جمعي، لا يكتسب أية كثافة وجودية أو حتى دلالية. بل يبقى كما هو، فيما عدا عملية التنقية المنهكة التي يذكرها لورنس، "من أحد طرفي سجلات الصحراء الداخلية" إلى طرفها الآخر. ويراد لنا أن نفترض أنه إذا شعر عربي ما بالغبطة، إذا شعر بالأسى لموت ولده أو والده، إذا كان لديه إحساس بلا عدالة الطغيان السياسي، فإن هذه التجارب هي بالضرورة ثانوية الأهمية، خاضعة لمحض الحقيقة المستمرة العارية: حقيقة كونه عربياً.

تقوم بدائية حالة كهذه على صعيدين اثنين على الأقل في آن واحد: أولاً، في التحديد وهو تقليصي استخلاصي؛ ثانياً (تبعاً للورنس وبل) في الواقع. ولم يكن هذا التصادف المطلق نفسه حدث مصادفة بسيط. فلسبب أول، لم يكن يمكن له أن يتم من الخارج إلا بفضل مفردات وأدوات معرفية مصممة لتحقيق غرضين معاً: الوصول إلى لباب الأشياء وتجنب تشتت

التركيز الذي يسببه الحدث العارض، أو الظروف، أو التجربة. وليسبب ثان، كان التصادف حقيقة هي الى درجة فريدة نتيجة للمنهج، والتراث، والسياسة في فاعلياتها المشتركة جميعاً. وقد قام كل منها، بمعنى ما، بإلغاء التمييز بين النمط - ال شرقي، ال سامي، ال عربي، ال شرق - وبين الواقع الإنساني العادي الذي وصفه ييتس بأنه "السر العصي على السيطرة فوق الأرضية الوحشية" والذي يعيش فهي البشر جميعاً. ولقد أخذ المكتنه الباحث نمطاً وضعت عليه علامة "شرقي" معتبراً إياه أي شرقي فرج قد يقابله. وقد قادت سنوات من التقاليد الى تغطية الإنشاء حول مسائل مثل الروح السامية أو الشرقية بقشرة لها شيء من اشوعية. كما أظهر الحس السليم سياسياً أنه في الشرق، بعبارة بل الرائعة "تتواشج الأمور كلها وتتماسك". ولذلك فقد تطبعت البدائية في الشرق، كانت الشرق، فكرة ينبغي على كل من يتعامل مع الشرق أو يكتب عنه أن يعود اليها، كما لو كان يعود الى محك يفنى الزمن والتجربة ويبقى.

ثمة طريقة ممتازة لفهم هذا كله كما كان ينطبق على الوكلاء، والخبراء، والمستشارين، البيض للشرق. فما كان ذا أهمية بالنسبة للرونس ويل هو أن إشارتهما الى العرب أو الشرقيين كانت تنتمي الى تقليد من الصياغة قابل للتمييز، وسلطوي، تقليد كان قادراً على إخضاع الجزئيات لتنضوي تحته. لكن، بشكل أكثر تخصيصاً، من أين جاء "العربي" أو "السامي" أو "الشرقي"؟

لاحظنا سابقاً كيف كان تعميم ما حول الشرق، خلال القرن التاسع عشر ولدى كتاب مثل رينان، لين، فلوبير، كوزان دوبير سفال، ولامارتين، يستقي قوته من القدرة التمثيلية المفترضة لكل ما هو شرقي، فقد باحت كل جزئية من الشرقي بشرقيتها، الى درجة أن حقيقة كون الشيء شرقياً طغت على أي عامل مواز.

وكان الرجل الشرقي، أولاً، شرقياً وثانياً فقط، رجلاً. ومن الطبيعي أن تنميطاً كهذا قد عزز بالعلوم (أو الإنشاءات <الكتابية> كما أفضل أن أسميها) التي تحركت باتجاه وراثي وهابط نحو فصلة النوع، والتي كان يفترض أيضاً أنها تفسير وراثي تطوري (انطوجنتيك) لكل فرد ينتمي الى النوع. وهكذا، فقد كانت تقام تمييزات ذات سريان علمي أكبر ضمن التسميات التخصيصية العريضة شبه الشعبية مثل "الشرقي"؛ وكانت معظم هذه التمييزات قائمة بصورة رئيسية على أنماط اللغات - مثلاً، سامية، درافيدية، حامية - لكنها استطاعت بسرعة أن تكتسب أدلة علم إنسانية، وعلم نفسية، وعلم حياتية، وثقافية مدعمة لها. ف "سامي" رينان، على سبيل المثال، كان تعميماً لغوياً استطاع، في يدي رينان، أن يضيف الى نفسه أنواعاً شتى من الأفكار الموازية من علم التشريح، والتاريخ، وعلم الانسان، بل حتى علوم الأرض <الجيولوجيا>. ثم صار

بالإمكان استخدام "سامي" لا كوصف أو تسمية تخصيصية بسيطين وحسب، بل <كشيء> يمكن أنيطبق على أي مركب من الأحداث وموجودة طبعياً فيها. ولذلك كانت "السامي" فصلة متجاوزة للزمانية، متجاوزة للفردية، تدعي القدرة على التكهن بكل فعل منفصل للسلوك "السامي" على أساس من جوهر "سامي" ما سابق الوجود، وتهدف كذلك لاي تفسير جميع جوانب الحياة والنشاط الانسانيين في إطار معطيات عنصر "سامي" ما.

سوف يبدو التأثير الغريب الذي مارسه أفكار تانيبية نسبياً كهذه على الثقافة الأوروبية التحررية في أواخر القرن التاسع عشر غامضاً عصياً على الفهم ما لم نتذكر أن جاذبية علوم مثل الألسنية، وعلم الانسان، وعلوم الحياة كانت تكمن في أن هذه العلوم تجريبية، لا تكهنية أو مثالية بأي شكل. وصحيح أن السامية التي درسها رينان، مثل الهندو - أوروبية التي درسها بوب، كانت شيئاً مركباً مبتنى، لكنها كانت تعتبر منطقية وحتمية من حيث هي شكل بدئي، في ضوء المادة التي أمكن فهمها علمياً وتحليلها تجريبياً والمتعلقة بلغات سامية معينة. وهكذا، فقد كان، في محاولة أخرى لـ "تحديد طاقة كامنة إنسانية أولية" (33)، اشتقت منها دون مغايرة أمثلة من السلوك محدد تحديداً كلياً. وكانت مثل هذه المحاولة ستكون مستحيلة لو أنه لم يكن يعتقد - ضمن معطيات تجريبية كلاسيكية - أن العقل والجسد كانا واقعين يعتمد أحدهما على الآخر، وأن كلا منهما محدد أصلاً بطقم من الشروط الجغرافية، وعلم الحياتية وشبه التاريخية (34). ومن هذا الطقم، الذي لم يكن في متناول السكان الأصليين ليقوموا باكتشافه أو استنباطه، لم يكن ثمة من مهرب بعد ذلك. وقد عزز التحيز الأثري للمستشرقين بهذه الأفكار التجريبية. فقد شعروا في جميع دراساتهم للاسلام "الكلاسيكي"، أو للبوذية، أو للزرادشتية "الكلاسيكيين"، بأنهم، كما يعترف الدكتور كازوبون <أحد أبطال الروائية> جورج اليوت، يتصرفون "مثل شيخ لأحد القدماء، يتجول في العالم ويحاول ذهنياً أن يركبه كما كان من قبل، بالرغم من الخراب والتغيرات المشوشة" (35).

ولو كانت هذه الأطروحات حول الخصائص اللغوية، والحضارية، وأخيراً، العرقية مجرد جانب من جوانب مناظرة جامعية بين العلماء والباحثين الأوروبيين، لربما كنا طرحناها جانباً بوصفها تقدم مادة لاحتدامية <دراما> قرائية لا أهيمة لها. لكن الحقيقة هي أن كلا من المعطيات المحددة للمناظرة والمناظرة نفسها، كانتا متداولتين تداولاً واسعاً؛ ففي ثقافة أواخر القرن التاسع عشر "كانت النظرية العرقية" بكلمات ليونيل تريلينغ، وقد نشطتها وحفزتها القوميّة الصاعدة والامبريالية المتوسعة، وأيدتها العلوم المتمثلة بصورة سيئة، تكاد تكون غير متنازع عليها" (36). وكانت النظرية العرقية، والأفكار <الشائعة> حول الأصول البدائية والتصنيفات البدائية، والانحلال الحديث، وتقدم الحضارة، ومصير العروق البيضاء (أو الآرية) والحاجة الى أرض مستعمرة - كانت هذه جميعاً عناصر في المزيج الغريب

من العلوم والسياسة، والثقافة الذي كان نزوعه، دون استثناء تقريباً، نزوعاً إلى رفع أوروبا، أو عرق أوروبي ما، إلى مرتبة السيادة فوق القسم غير الأوروبي من بني البشر. وكان ثمة اتفاق عام، كذلك، بمقتضى تشكيلة غريبة التحول من الدارونية التي أقرها دارون نفسه، على أن الشرقيين المعاصرين كانوا بقاءاً مهينة لعظمة سالفه؛ وكانت حضارات الشرق القديمة، أو "الكلاسيكية" ممكنة التصور من خلال فوضى الانحلال الحاضر، لكن لسببين وحسب:

(أ) لأن ختصاً أبيض مزوداً بتقنيات علمية شديدة الازدهار كان قادراً على القيام بالغربة وإعادة التركيب.

(ب) لأن مفردات لغة من التعميمات الكاسحة (الساميون، الآريون، الشرقيون) لم تكن تشير إلى طقم من الاختلافات السردية بل إلى جعبة كاملة من التمييزات الموضوعية والمتفق عليها فيما يظهر. وهكذا، فإن ملاحظة حول ما كان الشرقيون قادرين أو غير قادرين على القيام به كانت مؤيدة بـ "حقائق" علم حياتية كتلك التي أفصح عنها بي. تشارلس ميشيل في مقالته "نظرة علم حياتية في سياستنا الخارجية (1896)، وتوماس هنري هكسلي في كتابه الصراع من أجل الوجود في المجتمع الانساني (1888)، وبنجمن كد في كتابه الارتقاء الاجتماعي (1894)، وجون ب. كروزيير في تاريخ التطور الفكري على نسق الارتقاء الحديث (1897 - 1901)، وتشارلس هارفي في التركيب الحيواني للسياسة البريطانية (1904) (37). وقد افترض أنه إذا كانت اللغات من الاختلاف فيما بينها بالقدر الذي وصفه اللغويون، فإن مستخدمي اللغات - عقولهم، وثقافتهم، وطاقتهم الكامنة، بل حتى أجسامهم - كانت مختلفة بطرق مشابهة. وكان وراء هذه التمييزات قوة الحقيقة الوجودية (الانطولوجية) التجريبية بالإضافة إلى البرهان المقنع على مثل هذه الحقيقة في دراسات الأصول، والتطور، والشخصية، والمصير.

والنقطة التي ينبغي تأكيدها هي أن هذه الحقيقة حول الفروق المميزة بين العروق، والحضارات، واللغات كانت (أو تظاهرت بكونها) جذرية، محالة للاجتثاث. فقد تغلغلت إلى أعماق الأشياء، وأكدت أنه ليس ثمة من مهرب من الأصول ومن الأنماط التي جعلتها هذه الأصول ممكنة؛ وقد أقامت الحدود الحقيقية بين البشر، الحدود التي بنيت عليها العروق، والأمم، والحضارات؛ وقد أقصت الرؤيا عن الوقائع الانسانية الشائعة، والجمعية كذلك، مثل الغبطة، والمعاناة، والتنظيم السياسي محولة الاهتمام، بدلاً من ذلك إلى الاتجاه الهابط والخلفي للأصول غير قابلة للتغير. ولم يكن في وسع العالم أن ينجو من مثل هذه الأصول في أبحاثه بأكثر مما كان في وسع الشرقي أن ينجو من "الساميين" أو "العرب" أو "الهنود" الذين استثناه واقعه الحاضر - وهو واقع مهين، مستعمر، متخلف - وأقصاه عنهم، فيما عدا عرض الباحث الأبيض التعليمي وتقديمه.

لقد أسبغت مهنة البحث المتخصص امتيازات فريدة على محترفيها. ونحن نذكر أن لين كان بوسعه أن يظهر شرقياً وأن يحتفظ رغم ذلك بتجرده البحثي. بل أن الشرقيين الذين درسهم أصبحوا، في الواقع، شرقييه "ذلك أنه رآهم لا كبشر فعليين فقط بل كأشياء حولت الى منجزات نصبية في مسرده عنهم. وقد شجع هذا المنظور المزدوج <ظهور> نمط من المفارقة الفكهة المبتناة. فمن جهة أولى، كان ثمة مجموعة من البشر يعيشون في الحاضر؛ ومن جهة ثانية، أصبح هؤلاء البشر، - من حيث هم موضوع للدراسة - "المصريين" أو "المسلمين" أو "الشرقيين"، ولم يكن بمقدور أحد سوى الباحث أن يرى التعارض بين المستويين ويتدبره بمهارة. وقد كان الأول يميل باستمرار نحو تنوع أعظم، بيد أن هذا التنوع كان دائماً يخضع للكبح، ويضغط باتجاه هابط وخلفي الى النهاية الجذرية للعمومية. وأصبحت كل حالة من السلوك الحديث، الصادر عن السكان الأصليين، اندفاعاً ينبغي أن تعاد الى المنطلق الأصلي، الذي كان يزداد قوة بهذه الطريقة. وكان هذا النمط من "الإفراز" بالضبط الفرع الذي يسمى الاستشراق.

كانت مقدرة لين على التعامل مع المصريين ككائنات حاضرة وكتوثيق لملصقات لفظية وظيفية أدائية <لمعطيات> الاستشراق وللآراء المعتنقة عموماً حول المسلم والسامي في الشرق الأدنى. ولم يكن ثمة من شعب يمكن أن يرى فيه الحاضر والأصل معاً أكثر مما كان يمكن أن يريا في الساميين الشرقيين. وكان اليهود والمسلمون، من حيث هم موضوعان للدراسة الاستشراقية، في متناول الفهم، بحكم أصولهم البدائية؛ ولقد كان هذا (وما يزال الى حد ما) حجر الزاوية في الاستشراق الحديث. كان رينان قد وصف الساميين بأنهم مثل على التطور المعاق، وقد أصبح ذلك يعني، من وجهة نظر وظيفية، أنه، في عرف المستشرق، ليس هناك من سامي حديث، قادر على أن ينفلت خارج إطار المطالب المنظمة التي تفرضها عليه أصوله، مهما ظن نفسه حديثاً. وقد فعلت هذه القاعدة الوظيفية على المستويين الزماني والمكاني. فما من سامي تقدم في الزمن الى نقطة تتجاوز تطور مرحلة "كلاسيكية"؛ وما من سامي قادر على أن ينفلت من إسار البيئة الرعوية، الصحراوية لخيّمته وقبيلته. ويمكن لكل مظهر من مظاهر الحياة "السامية" الفعلية، بل ينبغي له، أن يحال ورائياً الى الفصل البدائية المفسرة له، وهي "السامي".

كانت القوة التنفيذية لنظام إحالي كهذا يمكن عن طريقه تقليص كل حالة متفردة من السلوك الفعلي وإرجاعها الى عدد صغير من الفصول التفسيرية "الأصلية"، قد بلغت درجة عالية من نهاية القرن التاسع عشر. وقد مثلت في الاستشراق معادلاً لما تمثله المكاتبية (البيروقراطية) في الإدارة العامة. فقد كانت الإدارة أكثر نفعاً من الملف الفردي؛ وما من شك في أن الكائن الانساني كان ذا مغزى بصورة رئيسية بوصفه مناسبة لفتح ملف. وعلينا أن نتصور المستشرق منكباً على العمل يقوم بدور كاتب

إداري - يجمع تشكيلة كبيرة جداً من الملفات في خزانة كبيرة تحمل علامة "الساميون". وكان في وسع باحث مثل وليم روبرتسن سميث، مستعيناً بالاكتشافات الحديثة في علم الانسان المقارن والبدائي، أن يجمع معاً سكان الشرق الأدنى ويكتب عن العادات المرتبطة بالقربى والزواج لديهم، وعن شكل ممارستهم الدينية ومضمونها. وتكمن قوة عمل سميث في لأسطرته الجذرية الواضحة للساميين، فهو يجرف الحواجز الاسمية، التي قدمها الاسلام أو اليهودية للعالم. ويستخدم سميث فقه اللغة، والأسطوريات، والبحث الاستشراقي "ليشكل . . . صورة افتراضية لتطور النظم الاجتماعية، تنسجم مع الحقائق العربية". وإذا استطاعت هذه الصورة أن تكشف الجذور السابقة، لكن التي ما تزال ذات تأثير، للوحدانية في النصية <الطوطمية> أو عبادة الحيوان، فإن الباحث يكون قد أدى عمله بنجاح. وذلك، كما يقول سميث، رغم كون "مصادرها المحمدية تلقي حجاباً الى أبعد درجة تستطيعها على جميع تفاصيل الوثنية القديمة" (38).

شمل عمل سميث عن الساميين مجالات مثل اللاهوت، والأدب، والتاريخ؛ وقد كتب هذا العمل بوعي كامل لما قام به المستشرقون (را. مثلاً، هجوم سميث العنيف عام 1887 على <كتاب> رينان تاريخ شعب إسرائيل) وكان، وذلك أكثر أهمية، يتنوى له أن يكون عوناً لفهم الساميين المحدثين، ذلك أن سميث، في اعتقادي، كان حلقة حاسمة في السلسلة الفكرية التي تربط الرجل الأبيض كخبير بالشرق الحديث، ولم يكن شيء من الحكمة المخروطية التي أدت بوصفها معرفة خابرة بالشرق من قبل لورنس، وهو غارث، وبل الآخرين لتوجد لو لم يكن عمل سميث. حتى سميث الكاتب الأثري لم يكن ليملك نصف السلطة التي يمتلكها لولا تجربته الإضافية والمباشرة لـ "الحقائق العربية". وكان ما أعطى عمل سميث وزنه هو الجمع بين "إدراك" الفصلات البدائية وبين القدرة على رؤية الحقائق العامة وراء التقلبات التجريبية للسلوك الشرقي المعاصر. وعلاوةً، فقد كان هذا الجمع الخاص هو ما ألمح الى أسلوب المعرفة الخابرة الذي عليه أقام لورنس، وبل، وفيلبي سمعتهم.

طوّف سميث في الحجاز، مثل بيرتن وتشارلس داوتي من قبله، بين 1800 و 1881. وكانت شبه الجزيرة العربية مكاناً ذات امتياز خاص بالنسبة للمستشرقين، لا لأن المسلمين يعتبرون الاسلام عبقرية الجزيرة الخاصة وحسب، بل كذلك لأن الحجاز يبدو قاحلاً وقاصراً تاريخياً الى درجة قحطه وقصوره الجغرافيين: وهكذا تعتبر الصحراء العربية موضعاً يمكن للمرء أن يصوغ تقريرات تتعلق به وتدور حول الماضي بالشكل نفسه (وبالمحتوى أيضاً) الذي يستخدمه المرء ليصوغ تقريرات حول الحاضر. ففي الحجاز، في وسعك أن تتحدث عن المسلمين أو الاسلام الحديث والاسلام البدائي دون أن تزعم نفسك بإقامة التمييزات، وإلى هذه المفردات الخالية من التأسيس التاريخي، كان بمقدور سميث أن يضيف علامة السلطة الإضافية

التي زودته بها دراساته السامية. وما نسمعه في تعليقاته هو موقف الباحث الذي يمتلك كل ما سبق الاسلام، والعرب، وشبه الجزيرة العربية. ومن ثم <قوله>:

"مما يميز المحمدية أن الشعور القومي بكل وجوهه يتخذ له جانباً دينياً، من حيث أن الدولة والأشكال الاجتماعية كلها لبلد اسلامي تُكسى لباساً دينياً. إنما سيكون من الخطأ أن نفترض أن الشعور الديني الأصيل يكمن في أعماق كل ما يبرر نفسه باتخاذ هيئة دينية.

إن جذور تحيزات العربي وهواه تضرب في نزعة محافظة أكثر غوراً من إيمانه بالاسلام. بل إنه لحق أن خطأ عظيماً من أخطاء ديانة النبي هو أنها قابلة بسهولة كبيرة لاكتساب تحيزات العرق الذي دعا اليها فيه بدءاً، وأن (هذه الديانة قد حمت تحت جانحيها كثيراً من الأفكار البربرية والباطلة التي لا بد أن محمداً نفسه أدرك أنها غير ذات قيمة دينية، والتي أدخلها رغم ذلك في نظامه من أجل أن يسهل انتشار معتقداته المذهبية المعدلة المصلحة. ومع ذلك فإن كثيراً من التحيزات التي تبدو لنا محمدية بصورة مميزة لا أساس لها في القرآن" (39).

يحدد ضمير المتكلمين "نا" في هذه القطعة المدهشة من المنطق نقطة معاينة الرجل الأبيض بصراحة. ويسمح لنا ذلك بالقول في الجملة الأولى أن الحياة السياسية والاجتماعية كلها "تُكسى" باللباس الديني (وهكذا يمكن أن يُخصص الاسلام بأنه كلياتي) ثم بالقول في الجملة الثانية إن الدين مجرد غطاء يستخدمه المسلمون (وبكلمات أخرى، فالمسلمون جميعاً، أساسياً، منافقون مراؤون)؛ وفي الجملة الثالثة، يُدعى أن الاسلام - حتى وهو يسيطر على عقيدة العربي - لم يقم في الواقع بإصلاح نزعة العربي المحافظة الأساسية السابقة على الإسلام. وما هذا بكل شيء. فإذا كان الإسلام قد نجح كديانة فإن ذلك يعود الى أنه، بصورة لا مبالية، سمح لهذه التحيزات العربية "الأصيلة الصادقة" بالنسبة اليه؛ وعلى هذا التكتيك (والآن نستطيع أن نرى أن ذلك كان تكتيكاً من جانب الاسلام) ينبغي أن نلوم محمداً الذي كان، بعد كل حساب، يسوعياً زائفاً محضاً. بيد أن هذا كله يلغى ويكاد، في الجملة الأخيرة، حين يطمئننا "سميث الى أن كل ما قاله عن الاسلام غير سار إذ أن الجوانب الجوهريّة من الاسلام المعروفة للغرب ليست، بعد كل حساب"، "محمدية".

ومن الجلي أن مبدأي الهوية واللاتناقض لا يلزمان المستشرق. بل تغطي عليهما المعرفة الخابرة والاستشراقية، القائمة على حقيقة جمعية لا تدحض تقع كلياً في متناول المستشرق الفلسفي، والبلاغي، وفي وسع سميث حتى دون رعشة واحدة أن يتحدث عن "عادة العقل العربي الصبائية، العملية، واللا دينية بطبيعة تركيبه"، وعن الاسلام كنظام من "النفاق المنظم"، وعن استحالة "الشعور بأي احترام للورع الاسلامي، الذي تقلص فيه الشكلانية والتكرار الفارغ وتحالان الى نظام". وليست

مهاجمته للإسلام نسبية، إذ أنه جليّ في نظره أن فرقة أوروبا والمسيحية فعلية لا متخيلة. ورؤيا سميث للعالم، في أعماقها، رؤيا ثنائية، كما هو بين في مقطع كالتالي: -

"إن المسافر العربي مختلف عنا. فجهد الانتقال من مكان الى مكان بالنسبة اليه ازعاج صرف؛ وهو لا يشعر بمتعة في بذل الجهد [كما نشعر "نحن"]، ويتذمر من الجوع ولا تعب بكل قواه [كما لا نفعل "نحن"]. وليس في وسعك أن تقنع الشرقي أبداً أنك، حين تترجل عن راحلتك، قد تكون لديك أي رغبة أخرى سوى أن تجلس القرفصاء على بساط فوراً وتستريح، تدخن وتشرب. وعلاوة، فالعربي قلبي التأثر بالمناظر الطبيعية [أما نحن فتأثرنا فيها عميق]" (40).

"نحن" كذا، "وهم" كذلك. أي عرب، أي إسلام، متى، وكيفي، وتبعاً لأي اختبارات: كل هذه تبدو تميزات لا علائقية بالنسبة لتقصيات سميث وتجربته في الحجاز. فالنقطة الحاسمة هي أن كل ما بوسع المرء أن يعرفه أو يتعلمه عن "الساميين" و "الشرقيين" يتلقى تعزيزاً موثقاً لا من سجلات المحفوظات فقط، بل من <الواقع> الميداني. من إطار قسري كهذا، يتم عن طريقه تقييد إنسان حديث "ملون" تقييداً لا انفلات منه الى الحقائق العامة المصاغة حول النموذج البدئي لأسلافه اللغوية، وعلم الانسانية، والمذهبية، من قبل باحث أوروبي أبيض، تشتق أعمال الخبراء الشرقيين العظام في انكلترا وفرنسا في القرن العشرين. والى هذا الإطار أضاف هؤلاء الخبراء كذلك أسطورياتهم وهوسهم الخاصين، اللذين درسا، لدى كتاب ميثل لورنس وداوتي، بحيوية كبيرة. وقد آمن كل منهم - ولفرد سكاون بلنت، داوتي، لورنس، بل، هوغارث، فيلبي، سايكس، ستورز - أن رؤياه للأشياء الشرقية كانت فردية، خلقها هو بذاته من مواجهة شخصية كثيفة حادة مع الشرق، أو الاسلام، أو العرب، وعبر كل منهم عن ازدراء شامل للمعرفة الرسمية بالشرق. كتب داوتي في الصحراء العربية "لقد جعلتني الشمس عربياً"، "لكنها لم تضمني أبداً الى الاستشراق". بيد أنهم جميعاً في التحليل الأخير (باستثناء بلنت) عبروا عن العدائية الغربية التقليدية للشرق والخوف منه. لقد شذبت آراؤهم الأسلوب الجامعي للاستشراق الحديث بمخزونه من التعميمات الفخمة، و"العلم" الدعي الذي لم يكن ثمة ملاذ منه، والصيغ التقليدية، وأضفت على هذا الأسلوب نفحة شخصية. يقول داوتي ثانياً، على الصفحة نفسها من هجمته الساخرة ضد الاستشراق: "الساميون مثل رجل يجلس في بالوعة حتى العينين وحاجباه يمسان السماء" (41). لقد تصرفوا، ووعدوا، وأوصوا بسياسات عامة على أساس من هذه التعميمات، ولقد اكتسبوا بمفارقة فكهة عجيبة، هوية الشرقيين البيض في ثقافتهم الأم - حتى حين لم يمنعهم انشباكهم المهني في الشرق - في حالة داوتي، ولورنس، وهوغارث، وبل (كما في حالة سميث) من احتقار الشرق كلية.

فقد كانت المسألة الرئيسية بالنسبة لهم هي أن يبقوا الشرق والاسلام تحت سيطرة الرجل الأبيض.

وتنبثق من هذا المشروع جدلية جديدة. فما هو مطلوب من الخبير الشرقي لم يعد ببساطة "الفهم" بل ينبغي للشرق أن يُجبر الآن على أن يقوم بالأداء، وينبغي أن تضم قوته ال جانب قيمنا، وحضارتنا، ومصالحتنا، وأهدافنا "نحن".

<وهكذا> تترجم المعرفة بالشرق مباشرة الى نشاط وفاعلية، وتؤدي النتائج الى <خلق> تيارات جديدة من التفكير والفاعلية في الشرق. لكن هذه ستطلب بدورها من الرجل الأبيض تأكيداً جديداً للسيطرة، لا بوصفه مؤلف عمل بحثي عن الشرق هذه المرة، بل بوصفه صانعاً للتاريخ المعاصر، وللشرق كواقع فعلي ملح (لا يمكن إلا للمستشرق، لأنه هو الذي بدأه، أن يفهمه فهماً سليماً). وقد أصبح المستشرق الآن شخصية من شخصيات التاريخ الشرقي، يستحيل تمييزه عنه، وهو مشكله، وعلامته المميزة بالسبب للغرب، وها هي ذي الجدلية بإيجاز: -

"آمن بعض الانكليز، وعلى رأسهم كتشنر، أن ثورة عربية ضد الأتراك ستمكن انكلترا، وهي تحارب ألمانيا، من أن تهزم حليفها تركيا في الوقت نفسه. وقد جعلتهم معرفتهم بطبيعة الناطقين بالعربية، وقوتهم، وبلادهم يعتقدون أن عقبي مثل هذه الثورة ستكون سعيدة: وأشاروا الى طبيعتها ومنهجها. وهكذا سمحوا لهذه الثورة بالبدء، بعد أن كانوا قد حصلوا على تأكيدات رسمية بدعمها من الحكومة البريطانية. لكن رغم ذلك جاءت ثورة شريف مكة مفاجأة لمعظم الناس، وفي حالة من عدم الاستعداد من جانب الحلفاء. وقد أثارت مشاعر متباينة، واكتسبت لنفسها، أصدقاء وأعداء أقوياء، بدأت شؤونها، في خضم غيراتهم المتصارعة بالإجهاض" (42).

هذا هو الموجز الذي قدمه لورنس نفسه للفصل الأول من كتابه أعمدة الحكمة السبعة. تنشئ "معرفة بعض الانكليز" حركة في الشرق تخلق "شؤونها" نتاجاً متبايناً، وتصبح الالتباسات، والنتائج الملهاسية <التراجيكومدية>، نصف المتخيلة لهذا الشرق الجديد المبتعث، موضوعاً لكتابة الخبراء، لشكل جديد من الإنشاء الاستشراقي يقدم رؤيا للشرق المعاصر، لا كسرد روائي، بل كتعقيد وتشابك كليين، وإشكاليات، وأمل مخون - يلعب فيه المؤلف الاستشراقي الأبيض دور التحديد النبوي المفصح.

إن هزيمة الرؤيا للسرد الروائي التي تصدق حتى على عمل له طبيعة القصة بشكل جلي مثل أعمدة الحكمة السبعة، شيء واجهناه في كتاب لين المصريون المعاصرون. والصدام بين معاينة <حلولية> للشرق (الوصف، السجل الضخم) وسرد الأحداث في الشرق هو صدام على عدد من

المستويات، ويشبك عدداً من القضايا المختلفة. ولأن الصدام كثيراً ما يتجدد في إنشاء الاستشراق، فإنه يستحق أن يحلل هنا بإيجاز. يقوم المستشرق بمسح الشرق من على، بهدف القبض على زمام الشاسعة الممتدة الأطراف أمامه بأكملها - الثقافة، والديانة، والعقل، والتاريخ، والمجتمع. ومن أجل أن يفعل ذلك، فإن عليه أن يرى كل جزئية عبر وسيلة طقم الفصالات التقليدية (الساميون، العقلية الإسلامية، الشرق، وهكذا). ولأن هذه الفصالات هي، رئيسياً، فصالات تخطيطية وذات كفاءة، ولأنه يفترض بداهة تقريباً أنه ليس ثمة من شرقي يمكن أن يعرف نفسه كما يعرفه المستشرق، فإن كل رؤيا للشرق تنتهي الى الاعتماد، من أجل تناسقها وقوتها، على الشخص، أو المؤسسة، أو الإنشاء التي هي ملك له. وكل رؤيا شمولية هي، جوهرياً، رؤيا محافظة؛ ولقد لاحظنا من قبل، في تاريخ الأفكار المتعلقة بالشرق الأدنى في الغرب كيف أن هذه الأفكار حافظت على نفسها بغض النظر عن أي أدلة تخالفها وتتحداه. (بل أن في وسعنا أن نطرح منظومة تقول أن هذه الأفكار تنتج أدلة تبرهن على سريانها وسلامتها).

والمستشرق، بشكل رئيسي، هو وسيط لمثل هذه الرؤى الشمولية؛ ويمثل لين حالة نمطية للطريقة التي وُمن بها فرد ما بأنه أخضع أفكاره، أو حتى ما يراه، لمقتضيات نظرية "علمية" ما الى الظاهرة المعروفة جميعاً باسم الشرق، أو الأمة الشرقية. فالرؤيا إذن سكونية تماماً كما أن الفصالات العلمية التي تنفخ استشرق أواخر القرن التاسع عشر وتشكله سكونية: فليس ثمة من ملاذ أبعد من "الساميين" أو "العقل الشرقي"، وتلك أطراف ومصببات نهائية تبقى أشكال السلوك الشرقي المختلفة كلها ضمن وجهة نظر عامة للحقل بأكمله. والاستشراق كفرع من فروع المعرفة، وكمهنة متخصصة أو إنشاء، مرهون باستمرارية الشرق بأكمله. ذلك أنه من دون "الشرق" لا يمكن أن توجد معرفة متواترة، ومفهومة، ومفصح عنها تسمى "الاستشراق". وهكذا فإن الشرق ينتمي الى الاستشراق. تماماً كما يفترض <بداهة> أن ثمة معرفة حميمة تنتمي الى الشرق (أو عنه).

ضد هذا النظام السكوني من "الجوهريانية التزامنية" (43) الذي أسمىته رؤيا لأنه يسلم بأن الشرق بأكمله يمكن أن يُرى عياناً، ثمة ضغط مستمر. ومصدر الضغط سردي، من حيث أنه إذا أمكن أن يظهر أن جزئيه شرقية ما تتحرك، أو تتنامى، فإن التوالد يدخل الى النظام. ويظهر الآن ما كان قد بدا مستقراً - والشرق مرادف للاستقرار والأبدية اللامتغيرة - غير مستقر. ويوحى بالاستقرار بأن التاريخ، بجزئياته المقطعة الممزقة، وتيارات التغير فيه، وميله الى النمو، أو الانحطاط، أو الحركة الاحتدامية، ممكن في الشرق ومن أجل الشرق. ويطرح التاريخ، والسرد الروائي الذي يمثل فيه التاريخ، منظومة تقول إنالرؤيا غير كافية، إن "الشرق" كفصلة وجودية غير مشروطة يجحف بحق طاقة الواقع على التغير. وعلاوة، فإن السرد هو الشكل المحدد الذي يتخذه التاريخ المكتوب من أجل أن يواجه ديمومة

الرؤيا وبعارضها، ولقد أحس لين بأخطار السرد حين رفض أن يعطي لنفسه ولمعلوماته شكلاً خطياً <أفقياً>، مفضلاً بدلاً من ذلك الشكل النصي الضخم للرؤيا الموسوعية أو المعجماتية. فالسرد يؤكد قدرة الإنسان على أن يولد، وينمو، ويموت، وميل المؤسسات والوقائع الى التغيير، واحتمال أن الحداثة والمعاصرة في النهاية ستتجاوزان الحضارات الكلاسيكية؛ وفوق كل شيء، فإن السرد يؤكد أن طغيان الرؤيا على الوقائع ليس إلا إرادة للقوة، إرادة للحقيقة والتأويل، لا شرطاً موضوعياً للتاريخ. والسرد، بإيجاز، يقدم وجهة نظر نقيضة، ومنظوراً نقيضاً، ووعياً نقيضاً، لشبكة الرؤيا الموحدة، وهو ينتهك الاختلافات الساجية الأبولونية التي تؤكدتها الرؤيا.

حين أجبر الشرق، نتيجة للحرب العالمية الأولى، أن يدخل التاريخ، كان المستشرق - كوسيط - هو الذي قام بالعمل اللازم. لقد أبدت حنا أرندت الملاحظة اللامعة وهي أن المعادل للمكاتبية <البيروقراطية> هو الوسيط الامبريالي (44)، مما يعني القول أنه إذا كان المشروع الجامعي الجمعي المسمى الاستشراق مؤسسة مكاتبية قائمة على رؤيا محافظة ما للشرق، فإن خدم مثل هذه الرؤيا في الشرق كانوا وسطاء امبرياليين مثل تي. إي. لورنس. وفي عمله يمكن أن نرى الى أكثر درجات الوضوح الصدام بين التاريخ السردى والرؤيا، إذ حاولت - بكلماته هو - "الامبريالية الجديدة" خلق مد فعال لفرض المسؤولية على السكان المحليين [في الشرق]" (45) وقد دفع التنافس بين القوى الأوروبية هذه القوى الآن الى حث الشرق باتجاه حياة فعالة، ودفعه الى الخدمة العملية وتحويله من سلبية "شرقية" لا متغيرة الى حياة حديثة ناشطة. إنما سيكون مهماً، في أي حال، ألا يسمح للشرق أبداً بأن يتجه وجهته الخاصة أو ينفلت من السيطرة، - إذ أن وجهة النظر الشرائعية في ذلك كله هو أن الشرقيين لا يمتلكون تراثاً من الحرية.

تكمّن الاحتمالية العظيمة لعمل لورنس في أنه يرمز الى الصراع، أولاً، لاستثارة الشرق (دون حياة ولا زمنياً، ودون حول) الى الحركة؛ ثانياً، لفرض هيئة غربية جوهرياً على هذه الحركة؛ ثالثاً، لاحتواء الشرق الجديد المستثار في رؤيا شخصية يحتوي أسلوبها الاستبطاني على حس قوي بالاخفاق والخيانة:

"كان في نيتي أن أصنع أمة جديدة، أن أعيد الى الوجود نفوذاً ضائعاً، أن أمنح عشرين مليوناً من الساميين الأساس الذي يمكن أن يبنوا عليه من فكرهم القومي قصر أحلام ملهماً . . . ولم تكن جميع الأقاليم الخاضعة للامبراطورية لتساوي لدي صبياً انكليزياً واحداً ميتاً. فإذا كنت قد أعدت للشرقي شيئاً من احترام الذات، وهدفاً، ومثلاً؛ وإذا كنت قد جعلت الحكم السوي للأبيض على الأحمر أكثر إلحاحاً، فقد جعلت هؤلاء الناس صالحين الى درجة ما للكومونولث الجديد الذي تنسى فيه العروق المسيطرة إنجازاتها العارية، ويقف فيه الأبيض والأحمر والأصفر والأسمر والأسود جنباً

الى جنب دون أن ينظر أحدهم الى الآخر موارد، من أجل خدمة العالم"
(46).

ولم يكن شيء من هذا كله، سواء من حيث هو نية، أو تعهد فعلي، أو مشروع مخفي، ليكون ممكناً من بعيد أو قريب لولا وجود منظور المستشرق الأبيض في البدء:

"كان اليهودي في المتربول في مدينة برايتن، والبخيل، وعابد الإله أدونيس، والفاسق في مواخير دمشق جميعهم علامات على مقدرة السامي على المتعة، وتعبيرات العصب نفسه الذي أعطانا في القطب الآخر نكران الذات عند الآسنيين* أو المسيحيين الأثلي، والخلفاء الأوائلي، واجداً طرق السماء أكثر عدالة للفقراء في الروح. لقد حوم السامي بين الشبق ونكران الذات".

ويدعم لورنس في تقارير كهذه تراث محترم يمتد مثل شعاع منارة عبر القرن التاسع عشر بأكمله، وفي مركز الاشعاع منه ثمة، طبعاً، "الشرق" وهو من القوة بما يكفي ليضيء كلا التضاريس العامة والمفصلة الدقيقة الواقعة ضمن مداه. فاليهودي، وعابد الإله أدونيس والفاسق الدمشقي ليسوا علامات للانسانية، مثلاً، بقدر ما هم علامات لحقل إشاري يدعى السامية يخلق تناسقه وانسجامه الداخلي الفرع السامي من الاستشراق. وداخل هذا الحقل، كانت أشياء معينة ممكنة:-

"يمكن أريحة العرب على فكرة كما على حبل؛ ذلك أن ولاء عقولهم الذي لم يمنح بعد لأحد جعلهم عبيداً طائعين. ولن يفلت أحدهم من الإسهار الى أن يتحقق النجاح، ومعه المسؤولية والواجب والالتزام. وعندها كانت الفكرة قد ذهبت والعمل قد انتهى - بالخراب. ودون عقيدة يمكن قيادتهم الى زوايا العالم الأربع (لكن ليس الى السماء) يظهرون ثروات الأرض وملذاتها لهم، لكنهم إذا قابلوا وهم في الطريق نبي فكرة ما، لا يملك مستراحاً لرأسه ويعتمد في مأكله على الاحسان أو العصافير، فإنهم جميعاً سيتخلون عن ثرواتهم من أجل وحيه

لقد كانوا كالماء في عدم استقرارهم، وكالماء فإنهم ربما سادوا في النهاية. ومنذ فجر الحياة، فإنهم ما يزالون، في موجان متتالية، يقذفون بأنفسهم على شواطئ الجسد. وقد انكسرت كل موجة وإحدى هذه الموجات (وهي ليست أقلها شأنًا) قمت أنا بإثارتها ودحرجتها أمام أنفاس فكرة الى أن بلغت ذروتها، ثم انقلبت وسقطت على دمشق. وسيوفر ما غسلته هذه الموجة، وقد قذفته الى الوراء مقاومة الأشياء الراسخة، مادة الموجة المقبلة، حين يستثار مرة أخرى مع نضج الزمن".

تمثل الألفاظ "يمكن" "كان يكون" و "أنا" طريقة لورنس لأقحام نفسه في الحقل، بوجه من القول. وهكذا يُمهد لاحتمال الجملة النهائية، التي يضع لورنس نفسه فيها، بوصفه بارعاً في التلاعب بالعرب، على رأسهم. ومثل كيرتز <بطل> تونراد، فإن لورنس قد أطلق ذاته من الأرض من أجل أن يصبح موحد الهوية بواقع جديد، من أجل أن يكون مسؤولاً – كما يقول فيما بعد – عن "دفع آسيا الجديدة الى اكتساب شكل آسيا التي كان الزمن في طريقه الى أن يفرضها علينا بصلاية لا ترد" (47).

ولا تكتسب الثورة العربية معنى إلا حين يصمم لورنس معنى لها؛ وهكذا فإن معناه الذي يهبه لآسيا كان انتصاراً، "حالة من الاتساع من حيث أننا شعرنا أننا حملنا آلام إنسان آخر أو تجربته، <أي> شخصيته". ولقد أصبح المستشرق الآن الممثل <للشرق> بخلاف المراقبين المشاركين السابقين مثل لين، الذين كان الشرق بالنسبة لهم شيئاً يبقى بحرص شديد بعيداً. بيد أن ثمة نزاعاً وتعارضاً لا يحل لدى لورنس بين الرجل الأبيض والشرقي، ورغم أنه لا يقول ذلك بصراحة، فإن هذا النزاع جوهرياً بعيد مسرحية النزاع التاريخي بين الشرق والغرب في ذهنه. وداعياً للقوة التي يمتلكها بإزاء الشرق، وداعياً كذلك لازدواجيته، وغير واع لأي شيء في الشرق قد يوحي بأن التاريخ، بعد كل حساب، هو التاريخي وأن العرب حتى من دونه كانوا سيلتفتون في النهاية الى صراعهم مع الأتراك، قام لورنس بتقليص سرد الثورة بأكمله (بنجاحه المؤقت وإخفاقه المبرر) وتحويله الى رؤياه هو لنفسه من حيث هو "حرب أهلية قائمة" دون حل:

"بيد أننا في الواقع حملنا العبء بدلاً <عنهم> من أجل مصلحتنا الخاصة، أو على الأقل لأنه وجه لمنفعتنا: ولم نكن لنستطيع الهرب من هذه المعرفة إلا عن طريق المواهمة في الحس كما في الدوافع وبدا أنه ليس ثمة من مسار مستقيم لنا نحن القادة في هذا الزقاق السلوكي الملتوي، حلقة ضمن حلقة من الدوافع المجهولة، المجللة الوجه بالعار، التي تلغي أو تضاعف اتهامها لما سبقها من دوافع" (48).

وكان للورنس فيما بعد أن يضيف الى هذا الحس بالهزيمة نظرية حول "الرجال الهرمين" الذين سرقوا النصر منه. وفي أي حال، فإن ما يعني لورنس هو أنه، كخبير أبيض، وريث سنين من الحكمة الجامعية والشعبية حول الشرق، كان قادراً على أن يخضع أسلوب كينونته لأسلوبهم ليتخذ بعد ذلك لنفسه دور النبي الشرقي الذي يمنح شكلاً لحركة في "آسيا الجديدة". وحين تخفق الحركة، لأي سبب كان (كأن يستولي عليها الآخرون، أو تخان أهدافها، أو يبطل حلمها بالاستقلال) فإن خيبة لورنس هي ما يهم. وهكذا فإن لورنس يساوي بصورة كاملة بين ذاته وبين صراع آسيا الجديدة من أجل أن تولد، فهو أبعد ما يكون عن أن يكون، مجرد رجل ضائع في تزاخم الأحداث المضطربة.

فيما كان إسخيلس قد مثل آسيا تندب ما خسرت، وكان نرفال قد عبّر عن خيبته في الشرق لأن الشرق لم يكن أكثر روعة وطلاقة مما أراد، فإن لورنس أصبح القارة النادرة ووعياً ذاتياً يعبر عن خيبة تكاد تكون كونية. وفي النهاية، أصبح لورنس ورؤيا لورنس - وليس ذلك بفضل لويل توما وروبرت غريفز وحسب - الرمز الصافي للمتاعب الشرقية: وبإيجاز، فقد تلبس لورنس المسؤولية من أجل الشرق بنشر تجاربه العارفة بين القارئ والتاريخ. وبالفعل، فإن ما يقدمه لورنس للقارئ هو قوة خابرة غير موسطة، قوة أن يكون، لوقت قصير، الشرق. وجميع الأحداث التي تعزى، ظناً، إلى الثورة العربية تقلص في النهاية وتحول إلى تجارب لورنس باسم هذه الثورة.

ولذلك فإن الأسلوب، في حالة كهذه، ليس مجرد القوة على الترميز لعموميات هائلة من مثل آسيا، أو الشرق أو الغرب، بل إنه كذلك شكل من أشكال الإزاحة والاحتواء يصبح عن طريقه صوت واحد تاريخياً كاملاً، وبالنسبة للغرب الأبيض - قارئاً أو كاتباً - يصبح الشرق النوع الوحيد من الشرق الذي تمكن معرفته. وكما أن رينان كان قد رسم خريطة الامكانيات المتاحة للساميين في مجالات الثقافة، والفكر، واللغة، فإن لورنس يرسم مخططات للفضاء (وفي الواقع فإنه يصادر ذلك الفضاء) والزمان لآسيا الحديثة. وأثر هذا الأسلوب هو أنه يجعل آسيا قريبة من الغرب قريباً موحداً مغرباً، إنما لبرهة وحسب. فنحن نبقي في النهاية نعشر بحس بالمسافة المؤسسية التي مازال تفصلنا "نحن" عن شرق مقدر له أن يحمل أجنبيته علامة على اغترابه الدائم عن الغرب. وهذه هي الخاتمة المخيبة التي توثقها (في زمننا الحاضر) نهاية رواية إي. إم. فورستر ممر إلى الهند، التي يحاول بطلاها عزيز وفيلدينغ أن يحققا المصالحة، لكنهما يخفقان:

"لماذا لا يمكن أن نكون أصدقاء الآن؟" قال الآخر حاضناً إياه بحنو "ذلك هو ما أريده. وذلك هو ما تريده أنت". غير أن الجياد لم تردده - فقد انحرفت متباعدة، والأرض لم تردده، فأبرزت صخوراً على الراكبين أن يعبروها واحداً واحداً، وكذلك المعابد، والديانة، والسجن، والقصر، والطيور، والغرب، وبيت الضيافة التي انبثقت كلها للبصر إذ خرجوا من الفجوة وأطلوا على مو: كلها لم تردده، فقد قالت بأصواتها المئة "لا، لم يحن الأوان"، وقالت السماء "لا، ليس هناك" (49).

وهذا الأسلوب، هذا التحديد المضغوط، هو ما سيصطدم به الشرق دائماً. لكن ثمة رسالة سياسية إيجابية وراء عبارات <هذا الأسلوب> بالرغم من تشاؤميته. فالهوة بين الشرق والغرب يمكن أن تعدل، كما عرف كرومر ويلفور معرفة جيدة، عن طريق المعرفة والقوة الغربيتين المتفوقتين. وتكتمل رؤيا لورنس في فرنسا بكتاب موريس بريس اكتناه بلدان شرقي

المتوسط، وهو سجل لرحلة عبر الشرق الأدنى عام 1914. ومثل عدد كبير من الأعمال قبله، فإن الاكتناه استحضار لا يكتفي مؤلفه بالبحث عن أصول الثقافة الغربية ومنابعها في الشرق، بل يعيد فعل ما فعله نرفال، وفلووير، ولامارتين في رحلاتهم الى الشرق. بيد أن ثمة بعداً سياسياً إضافياً لرحلة بريس بالنسبة له: فهو يبحث عن برهان، عن دليل قاطع، لدور فرنسي بناء في الشرق. لكن الفرق بين المعرفة الخابرة الفرنسية والبريطانية يبقى، فالأولى تنجح في تحقيق اقتران فعلي بين البشر والأرض، أما الثانية فإنها تتعامل مع عالم من الإمكانية الروحية. ففي عرف بريس، أن الحضور الفرنسي يرى بأفضل صورة في المدارس الفرنسية حيث "كان رائعاً أن ترى أولئك الفتيات الشرقيات الصغيرات يرحبن ويعدن خلق الابهامية والنغم الرخيم، بفرنسيتين المحلية، لـ "هي فرنسا" بصورة مذهشة". كما قال بريس في حديثه عن مدرسة في الاسكندرية. وإذا كانت فرنسا لا تمتلك مستعمرات في الشرق فعلياً فإنها ليست دون ممتلكات بصورة مطلقة: -

"ثمة، في الشرق، شعور حول فرنسا هو من الدينية والقوة بحيث أنه قادر على أن يتمثل، ويصالح بين، تطلعاتنا الأكثر اختلافاً وتنوعاً. ففي الشرق، نمثل نحن الروحانية، والعدالة، وفُصلة المثالي. إن انكلترا قوية هناك، وألمانيا قوية قوة كلية، إنما نحن نمثل الأرواح الشرقية".

وحتجاً احتجاجاً صارخاً ضد جوربه، يقترح هذا الطبيب الأوروبي المشهور أن يلحق آسيا ضد مرضها الخاص، أن يغربن الشرقيين، أن يدخلهم في احتكاك منعش مع فرنسا. لكن حتى في هذه المشاريع، تحتفظ رؤيا بريس بالتمييز نفسه بين الشرق والغرب الذي يدعي أنه يحاول أن يخفف منه:

"كيف نستطيع أن نشكل لأنفسنا نخبة فكرية نقدر على العمل معها، تتألف من شرقيين لني كونوا قد اقتلعوا من جذورهم، شرقيين يستمرون في الارتقاء تبعاً لمعاييرهم الخاصة، وتظل تخترقهم تقاليد العائلة، ويشكلون، هكذا، رباطاً بيننا وبين جماهير السكان الأصليين؟ كيف سنخلق علاقات بهدف تمهيد الطريق لاتفاقات ومعااهدات ستكون هي الشكل المرغوب فيه لمستقبلنا السياسي [في الشرق]؟ هذه الأشياء جمعياً في النهاية ذات مجار هو تنمية ذوق استمراء لدى هذه الشعوب الغربية للبقاء على اتصال بذكائنا، رغم أن هذا الذوق قد ينبع في الواقع من حسهم الخاص بمصيرهم القومي" (50).

ويأتي تأكيد الجملة الأخيرة من بريس نفسه. فما دام بريس، بخلاف لورنس وهو غارث (الذي يمثل كتابه الباحث الجوال سجلاً أخبارياً بشكل مطلق، خالياً من أي رومانسية، لرحلتين قام بهما الى شرقي المتوسط في 1896، 1910) (51) يكتب عن عالم من الاحتمالات البعيدة فإنه أكثر استعداداً لتخيل الشرق يهدف الى السماح لتشكيلة دائمة من الضغط

الفكري المتجه من الغرب الى الشرق. وبريس يرى الأمور لا في إطار موجات ومعارك، ومغامرات روحية، بل في إطار تنمية الامبريالية الفكرية، بصورة تكون معها عصية على الاحتثاث بقدر ما هي لطيفة خفية. والرؤيا البريطانية، كما يمثلها لورنس، هي رؤيا للشرق في تياره الرئيسي، رؤيا للشعوب، والتنظيمات السياسية، والحركات التي تهديها وتبقيها تحت وصاية الرجل الأبيض الخبيرة، فالشرق هو شرق "نا"، وشعب "نا"، ومحميات "نا". واحتمال أن تقام تمييزات بين النخبة والجماهير من قبل البريطانيين أقل من احتمال اقامتها من قبل الفرنسيين، الذين كانت تصوراتهم وسياساتهم دائماً مبنية على الأقليات والصفوط الخبيثة للمشاركة الروحية بين فرنسا وأطفالها المستعمرين. أما المستشرق - الوسيط البريطاني - لورنس، بل، فيلبي، ستورز، هوغارث - أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها فقد لعب دورين معاً: الأول دور الخبير - المغامر - ذي الشذوذية المميزة (الذي خلقه لين وبيرتن، وهستر ستانزوب في القرن التاسع عشر) والثاني دور السلطة الاستعمارية، التي تحتل موقعاً مركزياً الى جانب الحاكم المحلي. والمثلان الأكثر شهرة هما لورنس مع الهاشميين، وفيلبي مع آل سعود. وقد صاغت المعرفة الخابرة البريطانية الشرقية نفسها حول الاجماع والسنية والسلطة ذات السيادة؛ أما المعرفة الخابرة الفرنسية بين الحربين فقد شغلت نفسها بالخروج على الاجماع، والوشائج الروحية، وذوي الشذوذية المميزة. فليس من قبيل الصدفة، إذن أن الصنعتين الرئيسيتين في البحث خلال هذه المرحلة، واحداً ما بريطانية والأخرى فرنسية - كانتا صنعتي إتش. آي. آر. جب ولويس ماسينيون: الأول تحددت اهتماماته بمفهوم السنة (أو المحافظة) في الاسلام، بينما تركز عمل الثاني على منصور الحلاج، الشخصية الصوفية الثيوصوفية، التي تشبه المسيح. وسأعود الى هذين المسشرقين الرئيسيين بعد قليل.

إذا كنت قد ركزت في هذا القسم على الوسطاء الامبرياليين وصانعي السياسة بدلاً من الباحثين، فقد كان ذلك بهدف تعميق إبراز النقلة الرئيسية في الاستشراق، والمعرفة بالشرق، والتفاعل معه، من موقف جامعي الى موقف أجنبي. ويصاحب هذه النقلة تغير في الموقف كما يصاحبها تغير في المستشرق الفرد أيضاً، الذي لم يعد مضطراً الى أن يرى نفسه - كما فعل لين، وساسي، وريمان، وكوزان، ومولر وآخرون - وكأنه ينتمي الى مجتمع نقابي حرفي له تقاليده الداخلية وطوقسه الخاصة. فقد أصبح المستشرق الآن الانسان الممثل لثقافته الغربية، إنساناً يضغط ويكثف ضمن عمله نفسه ازدواجية رئيسية يكون هذا العمل (بغض النظر عن شكله المحدد) تعبيراً رمزياً عنها: الوعي الغربي والمعرفة الغربية، والعلوم الغربية تمسك بزمام أقصى أماد الشرق وأشد جزئياته الخاصة ضالة. ورسمياً، يرى المستشرق نفسه بوصفه يحقق وحدة بين الشرق والغرب، إنما، بصورة رئيسية، عن طريق إعادة تأكيد تفوق الغرب التقنوي (التكنولوجي)، والسياسي، والثقافي. والتاريخ، في وحدة كهذه، يوهن جذرياً أن لم ينف قطعياً؛ ويخضع التاريخ الانساني، إذ يعاين كتيار من

التطور، وكخيطة سردية، أو كقوة حيوية (ديناميكية) تنفلس بإطراد منتظم وبصورة مادية في الزمان والمكان، لتصور أساساتي مثالي، للغرب والشرق. ولأنه يرى نفسه واقفاً على الحافة من الانهدام الذي يفصل بين الشرق والغرب، فإن المستشرق لا يتحدث بعموميات هائلة وحسب، بل إنه يسعى كذلك إلى تحويل كل جانب من جوانب الحياة الشرقية أو الغربية إلى علامة غير موسطة لهذا النصف الجغرافي أو لذلك.

ويصاغ التداخل في كتابة المستشرق بين ذات الخبير فيه وبين ذاته الشاهدة، الرائية كممثل غربي، بصورة بارزة طاغية، في إطار معطيات بصرية. وفيما يلي مقطع نمطي (يقتبسه جب) من كتاب دنكن ماكdonلد الكلاسي الموقف الديني والحياة الدينية في الاسلام (1909):

"يُظهر العرب أنفسهم لا أناساً يؤمنون بسهولة، بل عنيدون، ماديون، متسائلين، شكاكين، يهزأون من تطيراتهم واستعمالاتهم ذاتها، مغرمين بامتحان الخارق للطبيعة – وذلك كله بطريقة خفيفة عجيبة، تكاد تبلغ درجة الطفولية" (52).

إن الفعل الأساسي هنا هو يُظهر، الذي نفهم منه أن العرب يعرضون أنفسهم (برغبة أو دون رغبة) لتحليل الخبير المتقضي ومن أجله. وعدد الصفات المميزة المنسوبة اليهم، بطقم الضديات المحتشدة فيه، يجعل "العرب" يكتسبون نوعاً من انعدام الوزن الوجودي؛ وبهذا يدفع "العرب" إلى أن ينضموا من جديد إلى التحديد العريض جداً، والشائع في دراسات علم الإنسان الحديثة، لـ "البدائي الطفولي". وما يضمنه ماكdonلد قوله كذلك هو أنه فيما يتعلق بهذه الأوصاف، ثمة موقع امتيازي خاص جداً يحتله المستشرق الغربي، الذي تكمن وظيفته الأدائية الممثلة بالضيظ في أن يظهر ما ينبغي أن يرى. وهكذا يمكن للتاريخ المحدد كله أن يرى على الذروة، أو الحدود الحساسة، للشرق والغرب معاً. وتصبح فواعل الحيوية المعقدة المتشابكة للحياة الانسانية – وهي الشيء الذي ما زلت أسميه التاريخ كسرد روائي – أما لا علائقية أو تافهة بالمقارنة مع الرؤيا الدائرية التي تخدم تفاصيل الحياة الشرقية عن طريقها غرضاً واحداً هو إعادة تأكيد شرقية الموضوع <المدرس> وغربية الملاحظ <الدارس>.

وإذا كانت رؤيا كهذه في بعض الوجوه تستحضر رؤيا دانتي، فإن علينا ألا نخفي في ملاحظة الفرق الشاسع بين هذا الشرق وشرق دانتي. فالأدلة هنا يقصد لها أن تكون (بل ربما اعتبرت فعلاً) علمية؛ وأصولها، من وجهة نظر نسبها، هي العلوم الفكرية والانسانية الأوروبية في القرن التاسع عشر. وعلاوةً، فإن الشرق ليس أعجوبة بسيطة، أو عدواً، أو فرعاً من فروع عالم الغرائب المدهشة، بل واقع فعلي سياسي ذو أهمية عظيمة ودالة. ومثل لورنس، فإن ماكdonلد غير قادر بحق على أن يفصل خصائصه المميزة التمثيلية كغربي عن دوره كباحث. وهكذا، فإن رؤياه للاسلام، بقدر

رؤيا لورنس للعرب، تشبك تحديد الشيء - الموضوع بهوية الشخص المحدد. وينبغي استيعاب جميع العرب الشرقيين ضمن رؤيا لنمط شرقي يركبه الباحث الغربي بالإضافة الى استيعابهم ضمن مواجهة محددة مع الشرق بعيد فيها الغربي القبض على جوهر الشرق نتيجة لاغترابه الحميم عنه، وبالنسبة للورنس، كما بالنسبة لفورستر، ينتج هذا الاحساس الأخير كآبة الاخفاق الشخصي أيضاً؛ أما بالنسبة لباحثين كماكدونلد، فإنه يعزز إنشاء المستشرق نفسه ويقويه.

ويضع ذلك الإنشاء خارجاً في عالم الثقافة، والسياسية، والواقع الفعلي. وفي مرحلة ما بين الحربين، كما نستطيع بسهولة أن نحكم من روايات مالرو، لنقل، اكتسبت العلاقات بين الشرق والغرب تداولية كانت في الوقت نفسه شائعة وقلقة. فقد كانت علامات مطالبة الشرق بالاستقلال السياسي في كل مكان، ولا شك أن هذه المطالب قد شجعت في الامبراطورية العثمانية الممزقة من قبل الحلفاء وأصبحت بسرعة، كما هو بين تماماً في الثورة العربية وعواقبها، إشكالية. فقد بدا أنا لشرق الآن يشكل تحدياً، لا للغرب بشكل عام، بل لروح الغرب، ومعرفته، وسيادته <الامبراطورية>. وبعد قرن ونيف من التدخل الدائب في الشرق <ودراسته>، بدا دور الغرب في شرق، كان هو نفسه يستجيب لأزمات الحداثة، أكثر قلقاً وحرماً بكثير. فقد كان ثمة مسألة الاحتلال المباشر؛ وكان ثمة مسألة المحميات؛ وكان ثمة مسألة التنافس الغربي في الشرق؛ وكان ثمة مسألة التعامل مع النخبة، والحركات الشعبية، والمطالب بالحكم الذاتي والاستقلال بين السكان الأصليين؛ وكان ثمة مسألة الاحتكاك الحضاري بين الشرق والغرب. وقد فرضت مسائل كهذه إعادة للنظر في المعرفة الغربية بالشرق. وقد قدمت شخصية في أهمية سلفان لفي، رئيس الجمعية الآسيوية من 1929 الى 1935، وأستاذ السنسكريتية في كلية فرنسا <كوليج دو فرانس>، تأملات جادة عام 1925 في الطبيعة الملحة للمشكلة الغربية:

"إن واجبنا هو أن نفهم الحضارة الشرقية. والمشكلة الإنسانية التي تكمن، على صعيد فكري، في القيام بجهد متعاطف وذكي لفهم الحضارات الأجنبية في أشكالها الماضية والمستقبلية معاً، هي مشكلة مطروحة علينا نحن الفرنسيين بالتحديد (رغم أن مشاعر مشابهة كان يمكن أن تلقى تعبيراً عنها من قبل شخص إنكليزي: فقد اكنت المشكلة مشكلة أوروبية) بشكل عملي فيما يتعلق بمستعمراتنا الآسيوية العظيمة . . . فهؤلاء الناس ورثة تراث عريق من التاريخ، ومن الفن، ومن الديانة، تراث لم يفقدوا لاحس به فقداناً كاملاً - وقد يكونون حراساً على إطالته. لقد أخذنا على عاتقنا مسؤولية التدخل في تطورهم، أحياناً دون أن نستشيرهم وأحياناً استجابة لمطلبهم . . . ونحن ندعي، خطأ أو صواباً، أننا نمثل حضارة أسمى، وبسبب الحق الذي يمنحنا إياه هذا التفوق، الذي نثبته بانتظام عن طريق تأكيدات تجعله يبدو غير قابل للمنازعة من قبل السكان

الأصليين، فقد وضعنا جميع تقاليدهم الأصلية المحلية موضع التساؤل . . .
...

بشكل عام، إذن، حيثما تدخل الأوروبي، تصور الإنسان المحلي نفسه بنوع من اليأس الشامل الذي كان في الحقيقة جاداً، إذا أن الانسان شعر بأن خلاصة كينونته وعافيته، في المجال الأخلاقي أكثر منهما في إطار المعطيات المادية الصرف، قد تضاءلت بدلاً من أن تتنامى. وقد جعل ذلك كله أسس حياته الاجتماعية تبدو واهنة تنهار من تحته، وبدأ الآن الأعمدة الذهبية التي كان قد فكر في إعادة بناء حياته عليها خيوطاً براقية كرتونية لا أكثر. وقد ترجمت هذه الخيبة الى ضغينة من أحد طرفي الشرق الى طرفه الآخر، وهذه الضغينة تقترب الآن من أن تتحول الى كراهية، والكراهية إنما تترقب اللحظة المناسبة لكي تتحول الى فعل.

فإذا كانت أوروبا، بسبب من الكسل أو عدم الإدراك، لا تبذل الجهد الذي تتطلبه منها مصالحها وحدها، فإن الاحتدامية الآسيوية ستقترب من نقطة الأزمة.

وهنا بالضبط يدين ذلك العلم الذي هو شكل من أشكال الحياة وأداة للسياسة - أي حيثما كانت مصالحنا معرضة - لنفسه بأن يخرق الحضارات والحياة الأصلية المحلية في حميميتها من أجل أن يكتشف قيمتها الأساسية، وخصائصها القادرة على الاستمرار بدلاً من إغراق الحياة المحلية بالتهديد المتهاافت للمستوردات الحضارية الأوروبية. ينبغي أن نقدم أنفسنا لهذه الحضارات كما نقدم منتوجاتنا الأخرى، أي ، في سوق المبادلات المحلية". [تأكيد العبارة في الأصل] (53).

لا يجد لفي صعوبة في ربط الاستشراق بالسياسية، ذلك أن التدخل الغربي الطويل - أو بالأحرى، المطال - في الشرق لا يمكن أن ينكر سواء في عواقبه على المعرفة أو في تأثيره على السكان الأصليين سيئي الطالع. ومعاً يشكل الاثنان ما يمكن أن يكون مستقبلاً مهدداً. ويتصور لفي، رغم إنسانيته الجلية كلها، ورغم قلقه الذي يدعو الى الإعجاب على الكائنات الإنسانية مثله، المرحلة الحاسمة الحاضرة في إطار معطيات مقيدة الى درجة لا تسعد. فيتخيل الشرقي يشعر بأن عالمه مهدد من قبل حضارة متفوقة، غير أن دوافعه محكومة لا برغبة إيجابية في الحرية، والاستقلال السياسي، والإنجاز الثقافي في إطار معطياتها الخاصة، بل ، بدلاً من ذلك، بالضغينة أوالحقد الغيور. والعلاج الكلي الذي يقدمه لفي لاحتمال انقلاب الأمور بهذه الصورة البشعة هو أن يسوق الشرق للمستهلك الغربي، ويوضع أمامه بوصفه سلعة من سلع عديدة، تتوسل لنوال اهتمامه. وبضربة واحدة يمكنك أن تمنع انفجار الشرق (بأن تجعله يظن نفسه كمية "متساوية" في سوق الأفكار التجارية الغربية)، وتهدي المخاوف الغربية من موجة مد شرقية. والنقطة الرئيسية لدى لفي، جذرياً،

هي طبعاً - وذلك هو اعترافه الأكثر كشفاً وأهمية - أنه ما لم يفعل شيء فيما يخص الشرق "فإن الاحتدامية الآسيوية ستتقرب من نقطة الأزمة".

آسيا تعاني ، لكنها في معاناته تهدد أوروبا؛ ويستمر الحد الفاصل الأبدي الشائك بين الشرق والغرب، دون تغير تقريباً، منذ الغابر الكلاسيكي. وما يقوله لفي، بوصفه أكثر المستشرقين المحدثين مهابة، يرجع صдаه، بطريقة أقل لطافة ورهافة، الانسانيون الثقافيون.

مادة أولى: عام 1925، قامت المجلة الفرنسية دفاتر الشهر* باستفتاء بين المفكرين البارزين، وكان بين من استمزجت آراؤهم مستشرقون (لفي، إميل سينار) وأدباء كأندريه جيد، ويول فاليري، وأدموند جالو. وقد عالجت الأسئلة العلاقات بين الشرق والغرب معالجة آنية، إن لم نقل استفزازية حتى الصفاقة. وبشير ذلك الى طبيعة الجو الثقافي السائد في تلك الفترة. وسنتميز فوراً كيف أن نمط الأفكار التي روج لها المستشرقون في تراثهم البحثي كانت قد وصلت الآن الى مستوى الحقيقة المقبولة. يستفسر أحد الأسئلة عما إذا كان كلا الشرق والغرب عصيين على الاختراق (وهي فكرة طرحها ماترلينك)؛ وسؤال ثان عما إذا كان التأثير الشرقي يمثل "خطراً داهماً" - والعبارة لهنري ماسي - على الفكر الفرنسي؛ وسؤال ثالث عن قيم الثقافة الغربية التي يمكن أن يعزى اليها تفوق الغرب على الشرق. وتستحق استجابة فاليري، فيما يبدو لي، أن يُقتبس منها، لأن خطوط المنظومة التي تطرحها تبلغ درجة قصوى من المباشرة والعراقة، على الأقل في بدايات القرن العشرين:

"من وجهة النظر الثقافية، لا يبدو لي أن ثمة ما نخشاه الآن من التأثير الشرقي. فهو ليس مجهولاً لنا. فنحن ندين للشرق بجميع بدايات الفنون والآداب لدينا وبقد رعظيم من معرفتنا. وأن في وسعنا أن نرحب بما يصدر الآن عن الشرق، إذا كان ثمة من جديد يصدر عنه - وذلك ما أشك فيه كثيراً . وهذا الشك بالضبط هو ضمانتنا وسلاحنا الأوروبي العظيم.

وعدا من ذلك، فإن السؤال الحقيقي في أمور كهذه هو أن نتمثل ونهضم. لكن ذلك كان دائماً، وما يزال، بالدرجة نفسها من الضبط ، الاختصاص العظيم المميز للعقل الأوروبي عبر العصور. ولذلك فإن دورنا هو أن نحافظ على قوة الاختيار هذه، قوة الإدراك الكوني، قوة تحويل كل شيء الى جوهرنا نحن؛ وهي قوى جعلتنا ما نحن عليه. لقد أرانا الإغريق والرومان كيف نتعامل مع أغوال آسيا المرعبة، كيف نعاملهم بالتحليل، كيف نستخلص منهم جوهريتهم يبدو لي حوض المتوسط مثل سفينة مغلقة كانت ماهيات الشرق الهائل دائماً تصب فيها من أجل أن تكثف" [التأكيد والحذف في الأصل] (54).

إذا كانت الثقافة الأوروبية بشكل عام قد هضمت الشرق وتمثلته، فإن فاليري بالتأكيد يدرك أن الاستشراق كان وسيطاً محدداً في هذه المهمة. وفي عالم من المبادئ الولسنية المتعلقة بحق تقرير المصير القومي <للشعوب> يعتمد فاليري بثقة على نفي تهديد الشرق بتحليله. وإن "قوة الاختيار" هي أن يكون لأوروبا، أولاً، أن تعترف بالشرق أصلاً للعلوم الأوروبية، ثم أن تعامله كأصل متجاوز منسوخ. وهكذا، ففي سياق آخر كان بوسع بلفور أن يعتبر سكان فلسطين الأصليين ذوي أولوية على الأرض، لكنها أولوية لا تقارب بأي شكل أولوية السلطة التالية للاحتفاظ بها، وقد قال بلفور أن مجرد رغبات 700.000 عربي لا أهمية لها بالمقارنة مع مصير حركة استعمارية أوروبية في جوهرها (55).

لقد مثلت آسيا، إذن، الاحتمال المقيت لانفجار مفاجئ سيدمر عالم "نا" كما قال جون بكن عام 1922:

"إن الأرض لتفوّر بالقوة المتهافئة والذكاء غير املنظم. هل حدث أن تأملت أبداً حالة الصين؟ ثمة، تجد ملايين من الأدمغة السريعة التي تجمدها حرف تافهة. فهم دون مسار موحد، أو قوة دافعة، ولذلك فإن خلاصة جهودهم عقيمة، والعالم يقهقه ساخراً من الصين" (56).

لكن، إذا نظّمت الصين أمورها (وستفعل) فلن تكون مضحكة. ولذلك فإن جهود أوروبا كانت منصبية على أن تحافظ على نفسها مثل "آلة قوية" (57) كم اسمها فاليري، ممتصة ما تستطيعه من خارج أوروبا، محاولة كل شيء لاستعمالها الخاص، فكرياً ومادياً، مبقية الشرق منظماً بصورة انتقائية (أو غير منظم). غير أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا عبر وضوح الرؤيا والتحليل.

وما لم يُر الشرق كما هو فعلاً، فإن قوته – العسكرية، والمادية، والروحية – ستكتسح أوروبا عاجلاً أم آجلاً. لقد وجدت الامبراطوريات الاستعمارية العظيمة، والأنظمة العظيمة من القمع المطرد المنتظم، من أجل أن تصد احتمال النهاية المخوفة. والمستعمرون الخاضعون، كما رأهم جورج أورول في مراكش عام 1939، لا ينبغي أن يعاينوا إلا بوصفهم نوعاً من الفيض القاري الهائل، الأفريقي، أو الآسيوي، أو الشرقي:

"حين تسير عبر بلدة كهذه – مائتا ألف من السكان، منهم على الأقل عشرون ألفاً لا يملكون، حرفياً، سوى الأسمال التي يقفون فيها – حين ترى كيف يعيش الناس، وأكثر من ذلك، بأين سهولة يموتون، فإن من الصعب دائماً أن تصدق أنك تسير بين كائنات بشرية. وجميع الامبراطوريات الاستعمارية في الواقع تؤسس على هذه الحقيقة. إن للبشر وجوهاً سمراء – وإلى جانب ذلك، فإن لديهم عدداً كبيراً منها هل هم حقاً اللحم

نفسه الذي هو أنت؟ هل لهم حتى أسماء؟ أم أنهم مجرد مادة سمراء لا متميزة، أفراد بقدر ما النحل أو حشرات المرجان أفراد؟

إنهم ينبعون من الأرض، يعرقون ويعانون الجوع لبضع سنوات، ثم يغوصون عائدين الى أكوام المقابر التي لا أسماء لها دون أن يلحظ أحد أنهم ذهبوا. حتى القبور نفسها سرعان ما تنحل رجوعاً الى التراب" (58).

وعدا عن الشخصيات الجذابة صورياً التي تقدم الى القارئ الأوروبي في روايات الغريب المدهش لكتاب ثانويين (بيير لوتي، مامدوك بيكتل، وأمثالهما)، فإن غير الأوروبي المعروف للأوروبيين هو بالضبط ما يقوله أورول عنه. فهو إما شخصية للضحك والتسلية، أو ذرة في ذات جمعية هائلة توصف في الإنشاء العادي أو المثقف بأنها ذات نمط لا متميز اسمه شرقي، أفريقي، أصفر، أسمر، أو مسلم.

وفي تجريدات كهذه أسهم الاستشراق بقوته علي التعميم، محولاً حالات فردية من الحضارة الى حملة مثاليين لقيمها، وأفكارها، ومواقفها، التي كان المستشرقون قد وجدوها، هي بدورها، في "الشرق" وحولوها الى مادة تداول ثقافية شائعة.

حين نتأمل في حقيقة أن ريمون شغاب نشر السيرة اللامعة التي يكتبها لانكتيل - دوبرون عام 1934 - وبدأ تلك الدراسات التي كان لها أن تضع الاستشراق في سياقه الثقافي السليم - فإن علينا أن نقول أيضاً إن ما فعله كان على تعارض مطلق مع زملائه الفنانين والمفكرين، الذين كان الشرق والغرب بالنسبة لهم ما يزالان التجريدات المنقولة عن آخرين التي كاناهما بالنسبة لفاليري. ولم يكن السبب أن <عزرا> باوند، وإليوت، وبيتس، وآرثر ويلي، وفينولوسا، ويول كلوديل (في كتابه معرفة الشرق)، وفيكتر سيغالن وآخرين، كانوا يتجاهلون "حكمة الشرق"، كما كان ماكس مولر قد سماها قبل بضعة من الأجيال، بل بالأحرى أن الثقافة عاينت الشرق، والإسلام خاصة، بتلك الريبة التي كان موقفها المتفقه من الشرق دائماً قد شحن بها. وثمة مثل ملائم لهذا الموقف المعاصر في أجلى صوره في سلسلة المحاضرات التي ألقاها فالنتاين شيروول، وهو رجل صحافة معروف ذو تجربة عظيمة في الشرق، في جامعة شيكاغو عام 1924 حول "الغرب والشرق". وكان غرض شيروول أن يوضح للمتعلمين الأميركيين أن الشرق لم يكن بعيداً الى الدرجة التي ربما تصورها. وكان الخط الأساسي في منظومته بسيطاً: أن "المحمدية" - أحد "ألقوى العالمية العظيمة" المسؤولة عن أعرق خطوط الانقسام في العالم (59). وتتمثل تعميمات شيروول الكاسحة، في اعتقادي، بشكل وافي في عناوين محاضراته الست: "مواقع معاركهما القديمة"، "زوال الامبراطورية العثمانية، حالة مصر الغربية"، "التجربة البريطانية العظيمة في مصر"، "المحميات والانتدابات"؛ "العامل الجديد: البولشفية"، "بعض الاستنتاجات العامة".

الى هذه المسارد الشعبية نسبياً للشرق كمسرد شيروول، نستطيع أن نضيف شهادة لـ إيلي فور، الذي يستقي في ذكرياته، مثل شيروول، من التاريخ، والمعرفة الخابرة الثقافية، والتعاكس المألوف بين الغربية البيضاء والشرقية الملونة. وفيما يخرج فور بمفارقات ضدية من مثل "المجزرة الدائمة للامبالاة الشرقية" (ذلك أن "هم" بخلاف "نا" ليس لديهم أي تصور للسلام)، فإنه يتابع عمله ليظهر أن أجسام الشرقيين كسولة؛ أن الشرقي ليس لديه تصور للتاريخ، أو للأمة، أو للوطن؛ أن الشرق جوهرياً صوفي - الخ. ويطرح فور منظومة تقول إنه ما لم يتعلم الشرق أن يكون عقلانياً، وأن يطور تقنيات للمعرفة والوضعية، فمن المحال أن ينشأ تقارب بين اشرق والغرب (60). وثمة مسرد أبعد لطافة وتفقهاً بكثير (من مسرد فور) في مقالة فرنان بالدنسبرغر "عن المواجهة بين الشرق والغرب الفكريين"، لكنه هو أيضاً، يتحدث عن الامدراء الشرقي الطبيعي للفكرة، وللانضباط الذهني، وللتفسير العقلاني (61).

"لا يمكن أن تفسر مثل هذه المشاعات (ذلك أنها أفكار متوارثة تماماً)، التي تصدر من أعماق الثقافة الأوروبية، عن كتاب آمنا فعلاً بأنهم يتحدثون باسم هذه الثقافة، بوصفها ببساطة أمثلة على الشوفينية الاقليمية. فهي ليست كذلك، وهي - كما سيكون جلياً لأيل إنسان يعرف شيئاً عن أعمال فور وبالدنسبرغر الأخرى - أكثر مفارقة ضدية لأنها ليست كذلك. فخلقيتها هي التحول الذي خضع له علم الاستشراق الصارم، المحترف، الذي كانت وظيفته الأدائية في ثقافة القرن التاسع عشر أن يعيد الى أوروبا جزءاً ضائعاً من الانسانية، لكنه أصبح في القرن العشرين أداة للسياسة و، ما هو أكثر أهمية، نظام ترميز تستطيع به أوروبا أن تفسر نفسها وتفسر الشرق لنفسها. ولأسباب نوقشت فيما سبق من هذا الكتاب، فقد حمل الاستشراق الحديث في ذاته معالم الخوف الأوروبي العظيم من الاسلام، وقد زادت ذلك حدة التحديات السياسية في مرحلة ما بين الحربين. والنقطة >التي أثيرها هنا< هي أن التقمص الذي خضع له ما كان ميداناً تفريعياً من الاختصاص فقه اللغوي بريئاً من الأذى نسبياً فتحول الى مقدرة على إدارة الحركات السياسية، والمستعمرات وإصدار التقارير التي تكاد تكون زلزالية والتي تمثل رسالة الرجل الأبيض التحضرية الصعبة - كل ذلك كان شيئاً فاعلاً ضمن ثقافة هي، زعماً، ثقافة تحررية، ثقافة مليئة بالحرص على معايير الكاثوليكية، والتعددية الجمعية، والانفتاح العقلي التي تزهو بها. وفي الواقع أن ما حدث هو النقيض المطلق للتحرري: تصل المذهب والمعنى، الذي نقله "العلم" وحوله الى "حقيقة". ذلك أنه إذا احتفظت هذه الحقيقة لنفسها بحق الحكم على الشرق بوصفه شراً >سرمدياً< لا يتغير، بالطرق التي أشرت اليها، فإن التحررية لم تكن إلا شكلاً من أشكال القمع والتحيز الذهني. لم يكن مدى مثل هذه اللاتحررية - كما أنه ليس الآن - يدرك كثيراً من داخل الثقافة، لأسباب يحاول هذا الكتاب أن يكتنفها. لكن من المسعد أن مثل هذه

اللاتحررية، رغم ذلك، قد قوبلت بالتحدي من آن لآن. وفيما يلي مثل من مقدمة "أي. أي. ريتشاردز لكتابه مونشيس عن العقل (1932)، ونستطيع هنا أن نستبدل بسهولة بالغة <كلمة> "صيني" بـ "شرقي":

"أما عن تأثير المعرفة المتزايدة بالفكر الصيني على الغرب، فإن من الشيق الملاحظة أن كاتباً لا يحتمل أن يُظن جاهلاً أو لا مبالياً مثل أم. إثن غيلسن يجد في وسعه مع ذلك أن يتحدث في المقدمة الانكليزية لكتابه فلسفة القديس توما الأكويني، عن الفلسفة التومائية بوصفها "تقبل وتجمع التراث الانساني بأكمله". هكذا نفكر جميعاً، فالعالم الغربي بالنسبة لنا ما يزال هو العالم [أو الجزء من العالم الذي يهم]. لكن مراقباً محايداً قد يقول إن مثل هذه الاقليمية خطيرة. ونحن في الغرب لم نصبح سعداء بعد الى درجة أننا نستطيع أن نثق بأننا لا نعاني من تأثيراتها" (62).

تقدم المنظومة التي يطرحها ريتشاردز هنا الأسباب الموجبة لممارسة ما يسميه هو التحديد المتعدد، وهو نمط أصيل من التعددية يلغي من أنظمة التحديد صداميتها. وسواء قبلنا رده على الإقليمية غيلسن أو لم نقبله، فإن بوسعنا أن نقبل مقولة أن النزعة الانسانية التحررية، التي كان الاستشراق تاريخياً وجهاً من وجوها، تعوق عملية المعنى الموسع والموسع التي يمكن عن طريقها الوصول الى الفهم الحقيقي. ولقد كان ما حل محل المعنى الموسع في استشراق القرن العشرين – ضمن الحقل التقني، أقصد – هو الموضوع الأكثر قرباً الآن.

الاستشراق الأنجلو – فرنسي الحديث في ذروة الإزدهار

لأننا أصبحنا معتادين على أن نفكر بخير معاصر في مجال ما من مجالات الشرق، أو جانب من جوانب حياته، بوصفه مختصاً في "الدراسات الاقليمية"، فقد فقدنا الاحساس الناصع بأن المستشرق، حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية، كان يعتبر دارساً عاماً غير مختص (ذا قدر كبير من المعرفة المحددة، طبعاً) يمتلك مهارات عالية التطور لإصدار تقارير خلاصية. وبتقارير خلاصية أعني أن المستشرق، حين يصوغ فكرة غير معقدة نسبياً حول النحو العربي، لنقل، أو الديانة الهندية سيفهم (ويفهم هو نفسه) على أنه يصدر تقريراً أيضاً حول الشرق بأكمله ملخصاً إياه بذلك. وهكذا فإن أي دراسة منفصلة لتتفة من مادة شرقية سوف تؤكد أيضاً، بطريقة الخلاصة، الماهية الشرقية العميقة للمادة. ولأنه كان يعتقد اعتقاداً شائعاً أنا لشرق بأكمله متماسك متلاحم بطريقة عضوية عميقة

ما، فقد بدا معقولاً تماماً بالنسبة للمستشرق الباحث أن يعامل الدليل المادي الذي يعالجه باعتباره يقود في نهاية المطاف الى فهم أفضل لأشياء من مثل الشخصية الشرقية، أو العقل، أو الروح الجمعية، أو روح العالم عند الشرقي.

وقد طرح معظم الفصلين الأولين في هذا الكتاب منظومات مشابهة حول مراحل سابقة في تاريخ الفكر الاستشراقي. ومع ذلك، فإن التمايز الذي يعيننا هنا، في تاريخ الاستشراق المتأخر، هو التمايز بين المرحلتين السابقتين والتالية مباشرة للحرب العالمية الأولى. فالشرق في كلتا الحالتين، كما هو في المراحل السابقة، شرقي مهما كانت الحالة المعنية، ومهما كان الأسلوب أو التقنية المستخدمان لوصفها، والفرق بين المرحلتين موضع المناقشة يتمثل في السبب الذي قدمه المستشرق لرؤيته و <للماهية> الشرقية الأساسية للشرق. وثمة مثل جيد على المعقلن في المرحلة السابقة على الحرب في المقطع التالي المأخوذ من مراجعة سنوك هيرغرونج عام 1899 لكتاب إدوارد ساكو الفقه المحمدي:

"..... إن الفقه الذي اضطر على صعيد تطبيقي الى تقديم تنازلات متزايدة لاستخدامات الناس وعاداتهم ولاعتباطية قواعدهم، احتفظ، مع ذلك، بتأثير لا يستهان به على الحياة الفكرية للمسلمين. ولذلك فهو يبقى، وهو يظل كذلك بالنسبة لنا أيضاً، موضوعاً للدراسة مهماً، لا لأسباب تجريدية فقط ترتبط بتاريخ الفقه، والحضارة، والدين، بل لأغراض عملية أيضاً. فكلما ازدادت العلاقات بين أوروبا والشرق المسلم حميمة، وكلما ازداد عدد الدول الاسلامية التي تقع تحت سلطان أوروبا، كلما ازدادت بالنسبة لنا نحن الأوروبيين أهمية أن نصبح أكثر ألفة ومعرفة بالحياة الفكرية، والفقه الديني، والخلفية التصورية للاسلام.." (63).

رغم أن هيرغرونج يأخذ بعين الاعتبار أن شيئاً يبلغ من التجريد ما يبلغه "الفقه الاسلامي" خضع أحياناً لضغوط التاريخ والمجتمع، فإنه يميل الى الاحتفاظ بالتجريد لأغراض فكرية لأن "الفقه الاسلامي" في خطوطه العامة يؤكد التفاوت بين الشرق والغرب. وبالنسبة لهيرغرونج، لم يكن التمييز بين الشرق والغرب مجرد شعيرة لغوية جامعية أو شعبية: بل على العكس تماماً. إذ أن هذا التمييز كان يدل بالنسبة له على علاقة القوة الأساسية، التاريخية، بين الاثنين – فمعرفة الشرق إما أن تبرهن أو تنمي، أو تعمق، الفرق الذي مد عن طريقه السلطان الأوروبي "وقد كان للعبارة نسب جليل محترم في القرن التاسع عشر) بشكل فعال فوق آسيا. فأن يعرف المرء الشرق ككل إذن هو أن يعرفه لأنه موضوع في عهدة المرء، إذا كان المرء غريباً.

ثمة مقطع مناظر تقريباً لمقطع هيرغرونج في الفقرات النهائية من مقالة جب "الأدب" في تراث الاسلام، المنشور عام 1931. فبعد أن يصف جب

الاتصالات الثلاثة العرضية بين الشرق والغرب حتى القرن الثامن عشر، يستمر متحدثاً عن القرن التاسع عشر:

"في أعقاب هذه اللحظات من الاتصال العرضي، التفت الرومانسيون الألمان ثانية الى الشرق، وجعلوا غرضهم الواعي لأول مرة أن يفسحوا مجالاً للتراث الحقيقي للشعر الشرقي للدخول في شعر أوروبا. وبدا أن القرن التاسع عشر، بحسه الجديد بالقوة والفوقية، يوصد الباب بإحكام أمام تصميماتهم. أما الآن فإن ثمة، بالمقابل، علامات للتغير. إذ بدأ الأدب الشرقي يدرس من جديد من أجل ما فيه بالذات، وإن فهماً جديداً للشرق ليكتسب الآن. وإذ تنتشر هذه المعرفة، ويستعيد الشرق مكانه السليم في حياة الانسانية، فقد يؤدي الأدب الشرقي مرة ثانية وظيفته التاريخية، ويساعدنا على تحرير أنفسنا من التصورات الضيقة الحائقة التي تحصر كل ما هو ذو دلالة وأهمية في الأدب، والفكر، والتاريخ في الحيز الذي نسكنه من الكرة الأرضية" (64).

تقف عبارة جب "من أجل ما فيه بالذات" نقيضاً مطلقاً لسلسلة الأسباب المتفرعة عن إعلان هيرغرونج المتعلق بالسلطان الأوروبي على الشرق. لكن ما يبقى، على أية حال، هو تلك الهوية الكلية المحرم انتهاكها لشيء اسمه "الشرق" و شيء آخر اسمه "الغرب". ولكيانات كهذه منافع متبادلة، ومن الجلي أن نية جب التي تستحق الثناء هي أن يظهر أن تأثير الأدب الشرقي على الأدب الغربي لن يكون بالضرورة (في نتائجه) ما كان برونيتير قد سماه "عاراً قومياً" بل يمكن بدلاً من ذلك مجابهة الشرقة كتحد إنساني النزعة للحدود المحلية الضيقة للمركزية العرقية الغربية.

رغم توسل جب في مرحلة سابقة لفكرة غوته عن الأدب العالمي، فإن دعوته الى الإحياء المتبادل بين الشرق والغرب تعكس الوقائع السياسية والثقافية المتغيرة في مرحلة ما بعد الحرب. لكن لم يكن السلطان الغربي على الشرق قد انتهى؛ لكنه كان قد تطور – في مصر البريطانية – من قبول من جانب السكان الأصليين مستسلم نوعاً، الى قضية سياسية تثير النزاع أكثر فأكثر ضاعفت حداثتها المطالب المحلية العنيدة بالاستقلال. وكانت هذه السنوات سنوات المصاعب البريطانية المستمرة مع زغلول، وحزب الوفد، ومن شابههما (65). وعلاوةً، فقد كان ثمة ضائقة اقتصادية عالمية من عام 1925 وقد زاد ذلك أيضاً حس التوتر الذي يعكسه نشر جب. بيد أن الرسالة الثقافية المحددة فيما يقوله هي التي تفرض نفسها أكثر من غيرها. تنبه للشرق، يبدو أن جب يقول لقارئه، من أجل فائدته للعقل الغربي في الصراع للتغلب على التخصص الخائق، وضيق الأفق، والمنظورات المحدودة.

كان قد حدث تغير لا يستهان به من هيرغرونج الى جب، كما تغيرت الأولويات. فلم يعد مقبولاً دون جدال كون سيطرة أوروبا على الشرق

حقيقةً من حقائق الطبيعة تقريباً، كما لم يعد يفترض أن الشرق كان بحاجة الى التنوير الغربي. وما كان ذا أهمية ما بين الحربين ان تحديداً ثقافياً للذات تجاوز الأقاليمية والاستجابية. وفي عرف جب، كان الغرب بحاجة الى الشرق كشيء تنبغي دراسته لأنه يطلق الروح من عقال التخصص العقيم ويخفف من أذى التمرکز - في - الذات المفرط في القومية والضيق، ويزيد من إدراك المرء للمسائل المركزية فعلاً في دراسة الثقافة. وإذا كان الشرق يبدو الآن شريكاً في هذه الجدلية الجديدة الصاعدة لوعي الذات الثقافي، فإن ذلك يعود، أولاً، الى كونه الآن يشكل تحدياً أكثر مما كان في الماضي، وثانياً، الى أن الغرب يدخل فترة جديدة نسبياً من الأزمة الثقافية، أدى اليها، جزئياً، تقلص السلطان الغربي على بقية العالم.

ولذلك، فإننا سنجد، في أفضل الأعمال الاستشرافية خلال فترة ما بين الحربين - متمثلة في نتاج ماسينيون وجب نفسه وعملهما الضخم - عناصر مشتركة مع أفضل ما في الدراسات الانسانية لهذه الفترة. وهكذا، فإن الموقف الخلاصي الذي تحدثت عنه سابقاً يمكن أن يعتبر المعادل الاستشرافي للمحاولات التي تمت في الدراسات الانسانية الغربية المحض لفهم الثقافة في كليتها، بطريقة مناقضة للوضعية المنطقية، طريقة حدسية، متعاطفة. ويبدأ كلا المستشرق واللامستشرق من حس بأن الثقافة تمر عبر مرحلة مهمة. ملمحها الرئيسي هو الأزمة المفروضة عليها من قبل أفكار مهددة كالبربرية، والاهتمامات التقنية الضيقة، والجذب الأخلاقي، والقومية الجامحة، وهكذا. وتصبح فكرة استخدام نصوص معينة، مثلاً، للانطلاق من الخاص الى العام (من أجل فهم الحياة الكلية لمرحلة ما ، وبالتالي لثقافة ما) فكرة مشتركة بين أولئك الانسانيين في الغرب الذين ألهبتهم دراسات فيلهلم ويلثي، وبين شوامخ المستشرقين مثل ماسينيون وجب. وثمة معادل لمشروع إحياء فقه اللغة - كما يتمثل في أعمال كيرتيس، وفوسلر، وأويرباخ، وسبينزر، وغوندولف، وهوفمانستال (66) - في دقات الحيوية التي أضيفت الى فقه اللغة الاستشرافي التقني الصرف في دراسات ماسينيون لما أسماه المعجم الصوفي، مفردات لغة الوجد الاسلامي، الخ.

لكن ثمة تقاطعاً آخر، أكثر إثارة للاهتمام، بين الاستشراق في هذه المرحلة من تاريخه وبين علوم الانسان الاوروبية <هو> رؤيا العالم المعاصرة له. ينبغي أن نلاحظ أولاً أن الدراسات الثقافية للاستشرافية كانت، بطبيعة الأمور، أكثر فورية في استجابتها للتهديدات الموجهة ضد الثقافة انسانية النزعة من قبل التخصص التقني المعظم لذاته، المحايد أخلاقياً، والذي تجسد، جزئياً على الأقل، في ظهور الفاشية في اوروبا. وقد وسعت هذه الاستجابة اهتمامات فترة ما بني الحربين وحملتها الى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية. كذلك. وثمة شهادة بليغة بحثية وشخصية على هذه الاستجابة في كتاب إرك وويرباخ المفعم بالجلال

محاكاة >تمثيل الطبيعة في الثقافة الغربية>، وفي آخر تأملاته المنهجية ك فقيه لغة (67). يخبرنا أويرباخ أن المحاكاة كتب أثناء نفيه في تركيا، وقصد به في النهاية أن يكون الى حد بعيد محاولة لرؤية تطور الثقافة الغربية في اللحظة الأخيرة تقريباً من كون هذه الثقافة ما تزال تمتلك عزتها واستقامتها وتناسقها الحضاري، ولذلك فقد وضع نصب عينيه مهمة أن يكتب كتاباً عاماً مبنياً على تحليلات نصية محددة بطريقة تمكن من فرش مبادئ الأداء الأدبي الغربي بكل تنوعها، وغناها، وخصبها. وكان الهدف الوصول الى تركيب للثقافة الغربية، يكون فيه التركيب نفسه مضاهي في أهميته بمحاولة القيام به نفسها، وهي محاولة أمن أويرباخ بأنها صارت ممكنة بفضل ما أسماه "النزعة الانسانية البورجوازية المتأخرة" (68). وهكذا حولت الجزئية الخاصة المفردة الى رمز متوسط الى درجة عالية للعملية التاريخية العالمية.

ولم يكن أقل أهمية لدى أويرباخ – وهذ الحقيقة علائقية بصورة فورية بالاستشراف – التراث الانساني للانشباك في ثقافة قومية أو أدب قومي غير ثقافة المرء وأدبه. وكان نموذج أويرباخ لذلك هو كيرتيس، الذي قدم عمله المدهش شهادة لاختياره المتعمد كألماي أن ينذر نفسه مهنياً لأداب اللغات الرومانسية . ولذلك لم يكن عبثاً أن أويرباخ ختم تأملاته الخريفية باقتباس دال من كتاب هيغو أوف سان فيكتور ديداسكاليكون:

"إن الإنسان الذي يجد وطنه حلواً ما يزال مبتدئاً غصاً؛ أما من تكون له كل أرض مثل أرضه – الأصل فقد بلغ مرحلة القوة؛ لكن الكامل هو من يكون له العالم كله مثل أرض أجنبية" (69).

فبمقدار ما يستطيع المرء أن يترك وطنه الثقافي، بمقدار ما يسهل عليه أن يحكم عليه، وعلى العالم بأكمله كذلك، بالتجرد الروحي والأريحية الضرورين للرؤيا الحق. وبمقدار ما يسهل على المرء أيضاً أن يقيم نفسه والثقافات الأجنبية بالمزيج نفسه من الحميمية والبعد.

ولم يكن استخدام الأنماط "في العلوم الانسانية، بكلا الوجهين: كأداة تحليلية وكسبيل لرؤية الأشياء المألوفة بطريقة جديدة قوة ثقافية أقل أهمية أو أضعف دوراً في تشكيل المنهج. وقد درس التاريخ الدقيق للنمط كما يتمثل في أعمال مفكري أوائل القرن العشرين مثل فيبر، ودوركهايم، ولوكاش، ومانهايم، وعلماء إجتماع المعرفة الآخرين، مراراً من قبل" (70). بيد أنه لم يلاحظ سابقاً، في اعتقادي، أن دراسات فيبر للبروتستانتية، واليهودية، والبوذية قذفت به (ربما دون قصد) الى الأرض التي كان في الأصل قد خرطها وأدعاها المستشرقون. وقد وجد هناك تشجيعاً من قبل جميع أولئك المفكرين في القرن التاسع عشر الذين آمنوا بأن ثمة فرقاً وجودياً بين "العقليتين" (الاقتصاديتين) (والدينيتين أيضاً) الشرقية والغربية. ورغم أن فيبر لم يدرس الاسلام دراسة متقنة مستوفاة، فقد ترك

أثراً لا يستهان به على هذا الميدان بصورة رئيسية لأن مفهوماته عن النمط كانت ببساطة تأكيداً "خارجياً" لكثير من الأطروحات الشرائعية التي آمن بها المستشرقون ، الذين لم تتجاوز أفكارهم الاقتصادية أبداً تأكيد عجز الشرق الأساسي عن التجارة، والتبادل التجاري والعقلانية الاقتصادية. وفي ميدان الدراسات الإسلامية بقيت هذه الشعائر اللغوية طاغية لمئات من السنين حرفياً - إلى أن ظهرت دراسة مكسيم رودنسون المهمة الإسلام ورأس المالية عام 1966. ومع ذلك فإن مفهوم النمط - الشرقي، أو الإسلام، أو العربي، أو ما شئت - يبقى وينتفش بأنواع مماثلة من التجريدات أو المناسق أو الأنماط إذ تنبثق هذه عن العلوم الاجتماعية الحديثة.

تحدثت مراراً في هذا الكتاب عن حس الاغتراب الذي عرفه المستشرقون إذ عالجوا، أو عاشوا في، ثقافة تختلف بعمق عن ثقافتهم. لكن فرقاً لافتاً بين الاستشراق في صورته الإسلامية وجميع فروع المعرفة الانسانية الأخرى التي تمتلك فيها مفهومات أويرباخ عن ضرورة الاغتراب شيئاً من السريانية، هو أن المستشرقين الإسلاميين لم يروا قط اغترابهم عن الإسلام بوصفه شيئاً محبذاً أو موقفاً ذا تضمينات لها أثرها على تحقيق فهم أفضل لثقافتهم الخاصة. بل أن اغترابهم عن الإسلام زاد شعورهم بتفوق الثقافة الغربية وسموها حدة وكثافة، حتى اتسع نطاق كرههم الغربي ليشمل الشرق بأكمله، الذي اعتبر الإسلام ممثلاً منحطاً (وفي العادة، شديد الخطورة) له. وقد غدت ميول كهذه - وذلك جزء أيضاً من المنظومة التي ما زلت أطرحها هنا - منسوجة في بنية تقاليد الدراسات الاستشراقية عبر القرن التاسع عشر كله، وأصبحت مع مرور الزمن، عنصراً مكوناً سويلاً لمعظم التدريب الدراسي الاستشراقي، يورثه جيل لجيل. وإضافة، فيما أعتقد، فقد كان احتمال أن يستمر الباحثون الأوروبيون في رؤية الشرق الأدنى عبر منظورات "أصوله" الكتابية، أي بوصفه مكاناً ذا أولوية دينية عميقة التأثير لا تتزعزع، احتمالاً قوياً جداً.

وفي ضوء علاقته الخاصة بكلا المسيحية واليهودية، فإن الإسلام بقي إلى الأبد الفكرة (أو النمط) التي يحملها المستشرق للصفقة الثقافية الأصلية التي زادها حدة، بشكل طبيعي، الخوف من أن الحضارة الإسلامية في الأصل (والواقع المعاصر كذلك) استمرت تقف بشكل ما معارضة للغرب المسيحي.

لهذه الأسباب شارك الاستشراق الإسلامي فيما بين الحربين في الشعور العام بالأزمة الثقافية التي أوما إليها أويرباخ والآخرين الذين تحدث عنهم بايجاز، دون أن يتطور في الوقت نفسه بالطريقة التي تطورت بها العلوم الانسانية الأخرى. ولأن الاستشراق الإسلامي أيضاً احتفظ في داخله بالموقف التماحكي الديني الغريب الذي كان قد اتخذ منذ البدء فقد بقي ثابتاً على دروب منهجية معينة، بوجه من الكلام. وقد كان استلابه

الثقافي، من جهة أولى، بحاجة الى أن يحفظ من تأثير التاريخ الحديث والظروف الاجتماعية، وكذلك من المراجعة والتنقيح الضروريين اللذين يفرضهما ظهور مادة معلوماتية جديدة على أي "نمط" نظري أو تاريخي. ومن جهة أخرى، كانت التجريدات التي قدمها الاستشراق (أو بالأحرى، الفرصة المتاحة للقيام بتجريدات) بالإشارة الى الحضارة الاسلامية قد اعتبرت مكتسبة سريانية جديدة، وما دام قد افترض أن الاسلام عمل بالطريقة التي يوصفها المستشرقون (دون إشارة الى الواقع، بل الى طقم من المبادئ "الكلاسيكية" فقط)، فقد افترض أيضاً أن الاسلام الحديث لن يكون أكثر من صورة معدولة، أكدت من جديد، لصورته القديمة، وبشكل خاص لأنه كان مفترضاً أيضاً أن الحداثة بالنسبة للاسلام كانت إهانة أكثر منها تحدياً. (بالمناسبة، يقصد بالعدد الكبير من الافتراضات والفرضيات في هذا الوصف أن توضح الالتواءات والمنعطفات الشاذة التي كانت ضرورية للاستشراق من أجل الحفاظ على طريقته الغريبة في معاينة الواقع الانساني). وأخيراً، إذا كان للطموح التركيبي في فقه اللغة (كما تصوره أوبرياخ وكيرتيس) أن يقود الى توسيع وعي الباحث وإحساسه بأخوة البشر، وكونية مبادئ معينة من مبادئ السلوك الانساني، فإن التركيب قاد، في الاستشراق الاسلامي، الى حس أكثر حدة بالفرق بين الشرق والغرب كما يتمثل في الاسلام.

ما أصفه إذن، هو شيء سيميز الاستشراق الاسلامي الى يومه الحاضر: وهو موقعه التراجعي حين يقارن مع العلوم الانسانية، وعزلته النسبية عن التطورات في كلا العلوم الانسانية الأخرى وفي عالم الظروف التاريخية، والاقتصادية، والاجتماعية والسياسية الحقيقي (71). وقد وجد، في نهايات القرن التاسع عشر، شيء من إدراك لهذا التخلف في الاستشراق الاسلامي لم يكونا قد حررا نفسيهم، إلا الى درجة ضئيلة جداس، مناسار الخلفية الدينية التي اشتقا منها أصلاً. وقد عقد مؤتمر المستشرقين الأول في باريس عام 1873، وكان جلياً للباحثين الآخرين منذ البدء تقريباً أن المختصين بالساميات والاسلاميات كانوا، بشكل عام، على تأخر فكري. وقد قال الباحث الانكليزي آر. إن. كُست في مسح كتابه لجميع المؤتمرات التي كانت قد عقدت ما بين 1873 - 1897، ما يلي عن الحقل الفرعي من الدراسات السامية - الاسلامية:

"إن مثل هذه اللقاءات التي عقدت في حقل الدراسات السامية القديمة تدفع بالمعرفة الشرقية الى الأمام بحق. لكن هذا لا يمكن قوله عن قسم الدراسات السامية الحديثة؛ لقد كان هذا القسم مزدحمًا، إلا أن الموضوعات التي نوقشت كانت ذات أهمية أدبية في الدرجة القصوى من الضالة، من النمط الذي يمكن أن يشغل أذهان الباحثين الهواة من أصحاب المدرسة القديمة، لا الطبقة العظيمة ممن يشكلون "مؤشرات" القرن التاسع عشر. وأجد نفسي مضطراً الى العودة الى بلني من أجل كلمة مناسبة. فقد كان ثمة غياب في هذا القسم لكلا الروح فقه اللغوية والروح

علم الأثرية الحديثتين، وإن نص التقرير ليشفه تقرير مؤتمر لمدرسين مشرفين جامعيين في القرن الماضي اجتمعوا ليناقشوا قراءة لمقطع في مسرحية يونانية، أو طريقة نبر حرف صائت، قبل أن يطل فجر فقه اللغة المقارن ويكتسح النسيج العنكبوتي للمدارسين. هل كان مجدياً مناقشة كون ماهومت يستطيع أن يحمل قلماً أو يكتب؟" (72).

كانت الأثرية التماحكية التي وصفها كست، الىحد ما، صورة معدولة بحثية للاسامية الأوروبية. حتى التسمية "السامية - الحديثة" التي قصد بها أن تشمل المسلمين واليهود معاً (و التي تعود جذورها الىما يسمى ميدان السامية - القديمة الذي كان رائده رينان) حملت رايته العنصرية العرقية بما كان يقصد له دون شك أن يكون مباحة . وبعد قليل يعلق كست في تقريره على كون الآري "في الملتقى نفسه" "قدم مادة كثيرة للتأمل". ومن الجلي أن "الآري" تجريد مقابل "للسامي". لكن، لعدد من الأسباب التي أوردتها سابقاً، كان ثمة إحساس بأن مثل هذه الملصقات التأسلفية وثيقة الصلة بالساميين خاصة - أما بأي عواقب أخلاقية وإنسانية باهظة التكاليف للمجتمع الانساني بأكمله، فإن تاريخ القرن العشرين ليوضح بوفرة. بيد أن ما لم يؤكد الى درجة وافية في تواريخ اللاسامية الحديثة هو إضفاء الشرعية على تسميات تخصيصية تأسلفية كهذه من قبل الاستشراق، و ، ما هو أكثر أهمية لأغراض الحاضرة، الطريقة التي استمرت بها هذه الشرعنة بالحاج خلال العصر الحديث كله في مناقشات الاسلام أو العرب، أو الشرق الأدنى. ذلك أنه، بينما لم يعد ممكناً كتابة دراسات متفقهة (أو حتى شعبية) إما عن "العقل الزنجي" أو "الشخصية اليهودية" ، فإنه لمن الممكن جداً أن ينخرط المرء في أبحاث كـ "العقل الاسلامي" أو "الشخصية العربية" - لكن المزيد سيقال عن هذا الموضوع فيما بعد.

وهكذا، فمن أجل فهم سليم للنسب الفكري للاستشراق الاسلامي فيما بين الحربين - كما يتمثل في أكثر وجوهه إثارة للاهتمام وإرضاء (ولا أقصد هنا الى المفارقة الفكهة) في صنعتي ماسينيون وجب - ينبغي أن نكون قادرين على فهم الفرق بين الموقف الخلاصي للمستشرق تجاه مادته وبين النمط من المواقف الذي يحمل شبهة ثقافياً قوياً به، متمثلاً في أعمال فقهاء لغويين مثل أويرياخ وكيرتيس. لقد كانت الأزمة الفكرية في الاستشراق الاسلامي جانباً آخر من جوانب الأزمة الروحية "للنزعة الانسانية البورجوازية المتأخرة"؛ ومع ذلك فإن الاستشراق الاسلامي، في شكله وأسلوبه، عاين مشكلات الانسان بوصفها قابلة للفصل الى الفُصَلات المسماة "شرقية" و "غربية". وكان يعتقد، إذن، أن التحرر، والتعبير عنالذات، وزيادة الذات رحابة واتساعاً، لم تكن، بالنسبة للشرقي، القضايا التي كانتها بالنسبة للغربي. وبدلاً من ذلك، فقد عبر المستشرق الاسلامي عن أفكاره المتعلقة بالاسلام بطريقة تؤكد مقاومته هو، ومقاومة المسلم المزعومة أيضاً، للتغير، وللفهم المتبادل بين الشرق

والغرب، ولتطور الرجل والمرأة من المؤسسات الكلاسيكية البدائية البالية الى الحديثة. وبالفعل، فقد كان هذا الحس بمقاومة التغير من العنف، كما كانت القوى المنسوبة اليه من الكونية، بحيث أن المرء يفهم من قراءته للمستشرقين أن الرؤيا المرعبة التي ينبغي أن ترهب لم تكن دمار الحضارة الغربية بل بالأحرى دمار الحواجز التي أبقت الشرق والغرب على انفصال. فحين عارض جب القومية في الدول الاسلامية الحديثة، فقد فعل ذلك لأنه شعر بأن القومية ستعفو البنى الداخلية التي أبقت الاسلام شرقياً، وستكون النتيجة النهائية للقومية العلمانية جعل الشرق غير مختلف عن الغرب. بيد أنه مما يجلب طاقات جب على الاحساس المتعاطف الفائق بتوحد الهوية مع ديانة غربية عليه أنه صاغ معارضته بطريقة جعلته يبدو وكأنه يتحدث باسم الجماعة الاسلامية السنية. لكن السؤال الى أي درجة كان هذا الدفاع عودة الى العادة الاستشرافية القديمة للتحدث باسم السكان الأصليين، والى أي درجة كان محاولة مخصصة للتحدث دفاعاً عن مصالح الاسلام المثلى، سؤال تكمن الاجابة عليه في مكان ما بين البديلين.

ما من باحث أو مفكر، طبعاً، يكون ممثلاً كاملاً لنمط أو لمدرسة مثالية ما يشارك فيها بحكم أصله القومي أو بحكم المصادفة التاريخية. ورغم ذلك، ففي تراث معزول ومتخصص الى هذه الدرجة كالاستشراق، ثمة في كل باحث، كما أعتقد، إدراك، واع جزئياً ولا واع جزئياً، للتراث القومي، إن لم يكن للعقائدية القومية. ويصدق هذا بشكل خاص في الاستشراق، ويزيد في صدقه الانشباك السياسي المباشر للأمم الأوروبية في شؤون دولة أو أخرى من الدول الشرقية؛ وتحضر الى الذهن مباشرة حالة سنوك هيرغرونج، لنقتبس مثلاً غير بريطاني أو فرنسي كان احساس الباحث فيه بالهوية القومية بسيطاً وواضحاً (73). لكن حتى بعد أن يقدم الانسان التقييدات الملائمة كلها حول الفرق بين فرد ما ونمط ما (أو بين فرد ما وتراث ما) يظل لافتاً مدهشاً أن نلاحظ الى أي مدى كان جب وماسينيون نمطين ممثليين. وقد يكون أفضل أن يقال أن جب وماسينيون حققا جميع التوقعات التي خلقها لكل منهما تراثه القوميين وسياسة أمته، والتاريخ الداخلي "لمدرسة" الاستشراق القومية لكل منهما.

وقد صاغ سليفان لفي الفرق بين المدرستين صياغة دقيقة المعالم: "إن المصلحة السياسية التي تشد انكلترا الى الهند تشد الأعمال البريطانية الى اصتال لا يني بالوقائع المحسوسة، وتحفظ التناسق بين تمثيلات الماضي ومعجبة الحاضر. أما فرنسا، التي غذاها التراث الكلاسيكي، فإنها تبحث عن العقل الانساني كما يجلو نفسه في الهند بالطريقة نفسها التي تهته بها بالصين" (74).

وسيكون من السهل بمكان أن يقال إن هذه القطبية تؤدي، من جهة، الى عمل رزين، كفوء، ومحسوس، ومن جهة أخرى، الى عمل كونوي، تكهنني،

لامع الذكاء. بيد أن القطبية تفيد في إضاءة صنعتين طويلتين وعلى درجة عظيمة من الامتياز، طغتا فيما بينهما على الاستشراق الاسلامي الفرنسي والانكلو - أميركي حتى الـ 1960 (ات)؛ وإذا كان هذا الطغيان مفهوماً على الإطلاق، فإن ذلك يعود الى أن كلا من الباحثين امتاح من ، وعمل ضمن، تراث واع لنفسه يمكن أن توصف ضوابطه المقيدة (أو محدودياته)، من جهة نظر فكرية وسياسية بالطريقة التي وصفها بها لفي فيما سبق.

ولد جب في مصر، وماسينيون في فرنسا، وكان لكل منهما أن يصبح رجلاً عميق الدين؛ ولم يكونا تلميذين للمجتمع بقدر ما كان تلميذين للحياة الدينية في المجتمع. وكان كلاهما كذلك دنيوياً بعمق؛ وكان أحد إنجازاتهما الأكثر عظمة وضع البحث القليدي موضع الاستخدام في العالم الساسي الحديث. بيد أن مجال عمليهما ومداه - أونسيجهما تقريباً - مختلف اختلافًا ضخماً، حتى حين نأخذ بعين الاعتبار التباين الواضح في دراستهما وتربيتهما الدينية. وكان لمجال بحث ماسينيون ومداه اللامحدود تقريباً، في تكريسه لنفسه طوال حياته لأعمال العلاج - الذي قال جب في كلمة النعي التي كتبها لماسينيون عام 1962 إن الأخير لم ينقطع أبداً عن تقصي آثاره في الأدب الاسلامي والوجد الاسلامي التاليين له - أن يقوداه عملياً الى كل مكان، ليجد دليلاً على "الروح الانسانية عبر المكان والزمان"، وقد كان حضور ماسينيون في الاستشراق، من خلال أعماله الكاملة التي "شملت كل جانب وإقليم من الحياة والفكر الاسلاميين المعاصرين"، يمثل تحدياً دائماً لزملائه. وبالتأكيد، فإن جب نفسه أعجب أولاً - لكنه في النهاية تراجع عن إعجابه - بالطريقة التي يتتبع بها ماسينيون.

"موضوعات ربطت بطريقة ما الحياة الروحية عند المسلمين والكاثوليكين وأمكنته من إيجاد عنصر متجانس مشترك في إجلال فاطمة، وبالتالي، مجال خاص في دراسة الفكر الشيعي في العديد من مظاهره، أو، من جديد، في مجتمع الأصول الابراهيمية وموضوعات مثل النيام السبعة <أهل الكثف>. وقد اكتسبت كتاباته عن هذه الموضوعات بسبب المزايا التي وفرها لها دلالة وأهمية دائمتين في الدراسات الاسلامية. لكنها، بالضبط بسبب من هذه المزايا، تنقسم، بوجه من القول، الى مستويين متميزين. الأول، مستوى عادي من البحث الموضوعي، الذي يهدف الى إضاءة طبيعة الظاهرة التي يدرسها عن طريق الاستخدام المتقن الممتاز لأدوات البحث الجامعي المؤسسة. والثاني مستوى امتصت فيه المادة المعلوماتية والفهم الموضوعيان وحولت <طبيعتها> عن طريق حدس فردي ذي أبعاد روحية. ولم يكن سهلاً دائماً تحديد الخط الفاصل بين المستوى الأول وبين الشخصيات التي جاءت نتيجة لتدفق كنوز شخصيته وراثتها".

ثمة إيماء هنا الى أن الكاثوليكين يحتمل أن ينجذبوا الى دراسة "إجلال فاطمة" أكثر من البروتستانت، لكن ثمة ريبة لا يخطئها الإدراك لدى جب

في أي إنسان يموه التمييز بين البحث "الموضوعي" وبحث يقوم على "حدس فردي ذي أبعاد روحية" (حتى لو كان محكماً متقناً). ومع ذلك، فقد كان جب محقاً في المقطع التالي من كلمة النعي، في الإقرار "بخصوصية" عقل ماسينيون في ميادين مختلفة اختلاف "رمزية الفن الاسلامي، وبنية المنطق الاسلامي، والتشابكات المعقدة في النظام المالي القروسطي، وتنظيم المؤسسات الحرفية"، كما كان محقاً، أيضاً، فيما يتلو مباشرة في وصفه لاهتمام ماسينيون المبكر باللغات السامية بأنه أفسح المجال لانتاج "دراسات حذفية تكاد بالنسبة للمبتدئ أن تضاهي الصومعية المغلقة القديمة"، لكن جب، على أي حال، يختم كلامه بنغمة أريحية، قائلاً:

"بالنسبة لنا، كان الدرس الذي علمه لمستشاري جيله، بالمثال الذي أعطاه، هو أنه حتى الاستشراق الكلاسيكي لم يعد كافياً دون درجة ما من الالتزام بالقوى الحيوية التي أضفت المعنى والقيمة على الجوانب المتنوعة للثقافات الشرقية" (75).

وكان ذلك، طبعاً، إسهام ماسينيون الأعظم؛ ومن الصحيح أنه، في <علم الاسلام الفرنسي> (اسلامولوجي) كما يسمى أحياناً، نما تقليد من توحد الهوية "بالقوى الحيوية" التي تنفج "الثقافة الشرقية"؛ ولن يحتاج المرء الى ذكر الانجازات الفائقة لباحثين مثل جاك بيرك، مكسيم رودنسون، إيف لاکوست، روجيه ارناالديز – الذين يختلفون اختلافاً واسعاً فيما بينهم في طريقة التناول والنية – ليدهشه المثال الرشيمي الخلاق لماسينيون، الذي لا يخطئ الإدراك أثره الفكري العميق عليهم جميعاً.

إلا أن جب اختار، إذ اختار أن يركز تعليقاته، بطريقة الحكاية المتندرة تقريباً، على نقاط قوة ماسينيون وضعفه المختلفة، فاتته الأشياء الواضحة في ماسينيون، الأشياء التي تجعله مختلفاً اختلافاً ضخماً عن جب لكنها تجعله، رغم ذلك، حين تؤخذ باعتبارها كلا موحداً، الرمز الناضج لذلك التطور الحاسم في الاستشراق الفرنسي. الشيء الأول هو خلفية ماسينيون الشخصية -، التي توضح بشكل جميل الحقيقة البسيطة في وصف لفي للاستشراق الفرنسي. لقد كانت فكرة "الروح الانسانية" بحد ذاتها أجنبية نوعاً على الخلفية الفكرية الدينية التي منها برز جب، شأنه شأن كثير من المستشرقين البريطانيين، وتطور: أما في حالة ماسينيون، فإن مفهوم "الروح" كواقع جمالي، وديني، وأخلاقي، وتاريخي، أيضاً، كان شيئاً بدا أنه غذي عليه منذ الطفولة. وكانت عائلته على علاقة صداقة مع أشخاص مثل هويسمانز؛ وفي كل شيء، كتبه ماسينيون تقريباً، فإن دراسته المبكرة في الجو الفكري الذي كونته الرمزية المتأخرة وفي أفكارها بينة جلية، حتى فيما يتعلق بالنمط الخاص من الكاثوليكية (والاسرارية الصوفية) الذي كان مهتماً به. وليس ثمة من تكشف في عمل ماسينيون، الذي صيغ في واحد من الأساليب الفرنسية العظيمة في هذا القرن. وتستقي أفكاره حول التجربة الانسانية بوفرة من مفكرين وفنانين معاصرين

له. وإن مجال أسلوبه ومداه الرحب ثقافياً ليضعانه في فصلة مختلفة إطلافاً عن فصلة جب. وتصدر أفكاره المبكرة عن المرحلة المسماة الانحلال الجمالي، لكنها تدين أيضاً لأشخاص مثل بيرغسن، ودوركهيم، وموش، وقد حدث احتكاكه الأول بالاستشراق من خلال رينان، الذي سمع محاضراته وهو شاب؛ وكان كذلك تلميذاً لسيلفان لفي، وكان يعد بين أصدقائه شخصيات مثل بول كلوديل، غابرييل بورنو، جاك ورثيسا ماريان، وتشارلس دوفوكو. وقد استطاع فيما بعد أن يتمثل أعمالاً تمت في ميادين جديدة نسبياً مثل علم الاجتماع المدني، والألسنية البنيوية، والتحليل النفسي، وعلم الإنسان المعاصر، و«مدرسة» التاريخي الجديد. وتستقي مقالاته، كي لا نقول شيئاً عن دراسته الضخمة للحلاج، بسلاسة من جسد الأدب الاسلامي كله، وتجعله فصاحته وعلمه الغزير المحير وشخصيته التي تكاد تكون مألوفة يبدو أحياناً وكأنه باحث اخترعه خورخيه لويس بورغيز. وقد كان ماسينيون عميق الحساسية بإزاء "الموضوعات الشرقية" في الأدب الأوروبي؛ وكان ذلك أحد اهتمامات جب أيضاً، لكن ماسينيون، بخلاف جب، لم يكن منجذباً بصورة رئيسية الى الكتاب الأوروبيين الذين "فهموا" الشرق، ولا الى النصوص الأوروبية التي كانت توثيقاً فنياً مستقلاً لما كان سيكشف عنه باحثون مستشرقون متأخرون (ع. م. اهتمام جب بـ <والتر> سكوت كمصدر لدراسة صلاح الدين). بل كان "شرق" ماسينيون متناغماً كلية مع عالم النيام السبعة، والصلوات الابراهيمية (وهما الموضوعان اللذان خصهما جب بالذكر بوصفهما علامتين مميزتين لموقف ماسينيون اللاسني من الاسلام): خارجاً على النغم الرئيسي بنعومة، على شيء من الغرابة، ذا استجابة كاملة للمواهب التأويلية المذهلة التي أضفاها عليه ماسينيون (والتي كونته بمعنى ما كموضوع للدراسة). وإذا كان جب قد أعجب بصلاح الدين كما صورته سكوت، فإن ولع ماسينيون المناظر كان نرفال، انتحارياً، وشاعراً ملعوناً، وذا شذوذ نفسي. ولا يعني هذا القول بأن ماسينيون كان أساساً تلميذاً للماضي؛ بل على العكس، فقد كان حضوراً رئيسياً في العلاقات الاسلامية – الفرنسية، في السياسة كما في الثقافة. وكان بوضوح رجلاً ذا شغوب انفعالي آمن بأن عالم الاسلام يمكن إختراقه لا عن طريق البحث، حصرياً، بل عن طريق تكريس النفس لجميع أوجه نشاطاته، التي لم يكن أقلها عالم المسيحية الشرقية المنضوية ضمن الاسلام والتي تلقت إحدى جماعاتها الفرعية، الجمعية الخيرية البديلة، تشجيعاً حاراً من قبل ماسينيون.

أحياناً تسبغ مواهب ماسينيون الأدبية الكبيرة على أعماله البحثية مظهر التكهّنات النزوية، المفرطة في المدائنية وشديدة الخصوصية. لكن هذا المظهر مضل، بل إنه في الواقع نادراً ما يكون صالحاً كوصف لكتاباته. لقد كان ماسينيون يريد أن يتجنب قصداً ما أسماه "التحليل التحليلي والسكوني للاستشراق" (76)، وهو نوع من التكديس الخامل، فوق نص أو مشكلة إسلامية مفترضين، للمصادر، والأصول، والأدلة، والبراهين، وما

شابهها. وقد كان يحاول دائماً أن يضم أكبر قدر مستطاع من سياق نصي أو مشكلة ما، أن ينفخ فيها الحياة، أن يفاجئ قارئه، تقريباً، بالنظرات النافذة اللمحة التي كانت في متناول أي إنسان يملك الرغبة، كما يملكها ماسينيون، لتجاوز حدود فروع المعرفة التقليدية من أجل أن ينفذ الى القلب الإنساني لأي نص. ولم يكن بميسور أي مستشرق محدث – وبالتأكيد لم يكن في وسع جب، الذي كان أقرب أنداده اليه إنجازاً وتأثيراً – أن يشير بكل هذه السهولة والدقة في مقالة وحدة الى فوج من الأسرار بين المسلمين والى يونغ، وهايسينبرغ، ومالارمييه، وكيركيغارد؛ ومن المؤكد أن القلائل من المستشرقين كانوا يمتلكون ذلكا لمجال والمدى جنباً الى جنب مع التجربة السياسية المحسوسة التي كان بإمكان ماسينيون أن يتحدث عنها في مقالته المنشورة عام 1952 "الغرب أمام الشرق: أولوية الحل الثقافي" (77). ورغم ذلك قد كان عالمة الثقافي عالماً محدداً بدقة، عالماً ذا بنية محددة، متكاملأ من بدء صنعه الى نهايتها. وكان عالماً مشدوداً رغم ثرائه الذي لا يكاد يكون له ما يوازيه في سعة مجاله، وإشاراته، بطقم من الأفكار التي كانت أساسياً لا متغيرة. دعنا نصف هذه البنية باقتضاب ونسرد الأفكار بطريقة وجيزة.

لقد اتخذ ماسينيون نقطة انطلاق لعمله وجود الديانات الابراهيمية الثلاث، التي كان الاسلام بينها ديانة اسماعيل، وحدانية شعب استثنى من الوعد الالهي لإسحاق. فالإسلام، لذلك، دين مقاومة (للب الأ، وللمسيح التجسد)، يحتفظ، رغم ذلك، في داخله، بالأسى الذي بدأ أولاً في دموع هاجر. ولذلك فإن العربية هي لغة الدموع عيناً. تماماً كما أن مفهوم الجهاد بأكمله في الاسلام (الذي يصفه ماسينيون بأنه الشكل الملحمي في الاسلام الذي عجز رينان عن أن يراه أو يفهمه) ذو بعد فكري هام رسالته هي الحرب ضد المسيحية واليهودية بوصفهما العدوين الخارجين، وضد الهرطقة بوصفها العدو الداخلي. بيد أن ماسينيون آمن أنه، ضمن الاسلام وداخله، كان قادراً على تلمس نمط من التيار المضاد، أصبحت رسالته الفكرية الرئيسية أن يدرسه، متجسداً في الإسرار الصوفية. وهي طريق الى البكرة الإلهية. وكان الملمح الرئيسي للإسرارية، طبعاً، طبيعتها الذاتية، التي كانت نزعاتها اللاعقلانية، بل حتى غير القابلة للايضاح والعليل، <حركة> باتجاه المفرد الفرد، التجربة البرهية للمشاركة في الإلهي. وهكذا كان عمل ماسينيون الفائق كله على الاسراريين محاولة لوصف رحلة الأرواح خروجاً من الاجماع المقيد المفروض عليها من قبل الجماعة الاسلامية أو السنة. وقد كان الاسراري الايراني أكثر حسارة من الاسراري العربي، جزئياً لأنه كان آرياً، (وتحمل الملتصقات القديمة التي تنتمي الى القرن التاسع عشر "الآري" و "السامي" إلحاحاً ضاعطاً بالنسبة لماسينيون، كما تفعل أيضاً شرعية الثنائية الضدية التي طرحها شليغل بين هاتين العائلتين من اللغات) (78) وجزئياً لأنه كان إنشائياً يبحث عن الكامل؛ وقد مال الاسراري العربي، في رأي ماسينيون، الى ما أسماه واردنبرغ الشهودية الأحدية، وكان النموذج المثالي لماسينيون هو الحلاج،

الذي سعى لتحرير نفسه خارج الجماعة السنية بالبحث عن ، وأخيراً بنوال، الصلب عينه الذي يرفضه الاسلام رفضاً قاطعاً؛ وكان محمد، كما يرى ماسينيون، قد رفض عمداً الفرصة التي أتحت له لعبور الهوة التي كانت تفصله عن الله. ولذلك فإن انجاز العلاج تمثل في أنه حقق وحدة اسرارية بالله ضد الطبيعة النظرية للاسلام.

تعيش بقية الجماعة السنية في شرط ما يسميه ماسينيون "العطش الوجودي <الانطولوجي>". فالله يقدم نفسه للانسان نمطاً من الغياب، ورفضاً للحضور، بيد أن وعي المسلم الورع لخضوعه لإرادة الله (اسلام) يخلق حساً بالغيرة من تجاوزية الله وفائقته ويانعدم تحمل الشرك بأي صورة كان. وموضع هذه الأفكار، كما يرى ماسينيون، هو "القلب المطهر" الذي يستطيع فيما هو عالق في قبضة حميته الشهودية الاسلامية، كما هي فإن وحدانية الله الفائقة التجاوزية (توحيد) شيء ينبغي أن يحقق ويفهم المرة تلو المرة من قبل المسلم الورع، أما عن طريق الشهادة لها أو عن طريق الحب الاسراري لله؛ وهذا هو، يكتب ماسينيون في مقالة معقدة متشابكة، ما يحدد "نية" الاسلام (79). ومن الجلي أن تعاطف ماسينيون كان مع الاتجاه الاسراري في الاسلام، لتأثيره التميزقي ضمن جسد المعتقدات السنية بقدر ما هو لقربه الى مزاجه الشخصي ككاثوليكي ورع. والصورة التي يحملها ماسينيون للاسلام هي صورة دين متورط دون انقطاع في رفضه، في مجيئه المتأخر بالاشارة الى العقائد الابراهيمية الأخرى، في حسه القاحل نسبياً بالواقع الدنيوي؛ وفي بناء الدفاعية الهائلة ضد "الهيجانات النفسية" من النمط الذي مارسه العلاج والاسراربيون الصوفيون الآخرون، وفي وحدته بوصفه الدين "الشرقي" الوحيد الباقي بين الديانات التوحيدية العظيمة الثلاث (80).

إلا أن وجهة نظر صارمة كهذه للاسلام، بلا متغيراته البسيطة (81) خصوصاً بالنسبة لفكر له من الترف والثراء ما لفكر ماسينيون لم تؤد الى عدائية عميقة للاسلام من جانب ماسينيون. وحين يقرأ المرء ماسينيون فإنه يفاجأ بالحاحه المتكرر على الحاجة للقراءة المعقدة المتشابكة – وهي توجيهات يستحيل على المرء أن يشك في إخلاصها المطلق. وقد كتب عام 1951 أن نمط الاستشراق الذي يمارسه لم يكن "هوساً بالغريب المدهش أو رفضاً لأوروبا، بل خلق مساواة بين مناهجنا في البحث وبين التقاليد المعاشة للحضارات الغابرة". وحين وضع هذا النمط من الاستشراق موضع التطبيق، في قراءة نص عربي أو إسلامي، فقد أنتج تأويلات ذات ذكاء يكاد يكون جارفاً. ومن الحمق ألا يحترم المرء العبقرية المحض والجدّة الطرية لعقل ماسينيون.

بيد أن ما ينبغي أن يشد انتباهنا في تحديده لاستشراقه عبارتان: "مناهجنا في البحث" و "التقاليد المعاشة للحضارات الغابرة" (82). فقد رأى ماسينيون ما فعله عملية تركيب لكمين متضادين بصورة عامة، إلا أن

اللاتناظر الغريب بينهما هو ما يزعج المرء، لا حقيقة التضاد بين أوروبا والشرق فقط، وما يتضمنه قول ماسينيون هو أن جوهر الفرق بين الشرق والغرب هو الفرق بين الحداثة والتراث القديم. وبالفعل ففي كتاباته عن المشكلات السياسية والمعاصرة، وذلك هو المجال الذي يستطيع المرء أن يرى فيه بصورة أكثر فورية محدودية منهج ماسينيون، تبرز الثنائية الضدية "الشرق والغرب" بطريقة غريبة جداً.

في ذروة امتيازها، نسبت رؤيا ماسينيون للمواجهة بين الشرق والغرب مسؤولية عظيمة الى الغرب من أجل غزوه للشرق، واستعمارها، وهجومه الذي لا يني على الإسلام. وكان ماسينيون محارباً لا يكل من أجل الحضارة الاسلامية، كما تشهد مقالاته ورسائله العديدة بعد عام 1948، تأييداً للاجئين الفلسطينيين، ودعماً لحقوق العرب المسلمين والمسيحيين في فلسطين ضد الصهيونية، ضد ما سماه بقسوة جارحة، بالإشارة الى شيء كان قد قاله أباييان، "الاستعمار البورجوازية" (83) الاسرائيلي. غير أن الإطار الذي وضعت فيه رؤيا ماسينيون نسب أيضاً الشرق الاسلامي الى زمن قديم أساسياً، ونسب الغرب الى الحداثة. ومثل روبرتسن سميث، اعتبر ماسينيون الشرقي لا رجلاً حديثاً بل سامياً، وقد قبضت هذه الفصلة التقليدية بقوة على <زمام> فكره. ففي 1960، مثلاً، حين نشر ماسينيون وحاك بيرك، زميله في الكوليج دوفرانس، حوارهما حول "العرب" في مجلة الروح*، أمضيا جزءاً كبيراً من الوقت في جدال حول ما إذا كانت أفضل الطرق لمعالجة مشكلات العرب المعاصرين ببساطة أن يقال، في المحل الأول، أن الصراع العربي - الاسرائيلي كان في الواقع مشكلة سامية. وقد حاول بيرك أن يرد ذلك بلطف، وأن يدفع ماسينيون نحو الايمان باحتمال كون العرب مثل بقية شعوب العالم قد تعرضوا لما أسماه بيرك تغييراً "علم إنساني <انثروبولوجيا>". لكن ماسينيون رفض هذا المفهوم مباشرة وبصورة كلية وفورية (84). ولم تتجاوز جهوده المتكررة لفهم الصراع في فلسطين والكتابة عنه، على إنسانيتها العميقة، الخلاف بين إسحاق وإسماعيل أو، فيما يتعلق بخلافه مع إسرائيل، التوتر بين اليهودية والمسيحية، وحين استولى الصهاينة على المدن والقرى العربية فقد كانت حساسيته الدينية هي ما تعرض للإساءة واستفز. أما أوروبا، وفرنسا خاصة، فقد عاينها بوصفها واقعاً معاصراً. كما ظل لدى ماسينيون، جزئياً بسبب مواجهته السياسية الأولية للبريطانيين خلال الحرب العالمية الأولى، كرهه لانكلترا، والسياسة الانكليزية. وقد مثل لورنس وأمثاله سياسة مفرطة في التعقيد والتشابك عارضها ماسينيون في تعامله مع فيصل. "كنت أسعى مع فيصل . . . الى النفاذ الى معنى تراثه عينه". ومثل الانكليز <سياسة> التوسع في الشرق، وسياسة اقتصادية دون بعد أخلاقي، وفلسفة عتيقة، تجاوزها الزمن، للنفوذ السياسي (85). أما الفرنسي فقد كان إنساناً أكثر حداثة، إنساناً مجبراً على أن يخرج من الشرق بما كان قد فقد من روحانية، وقيم تقليدية، وما شابهها. وقد جاء اعتناق ماسينيون لهذه الفكرة وإسهامه فيها، كما أعتقد، عبر التراث الكلي

للقرون التاسع عشر الذي عاين الشرق بوصفه شفائياً بالنسبة للغرب، وهو تراث توجد ظلاله الأولى في عمل كوينت. وقد تلاقى هذا التراث لدى ماسينيون مع حس بالرحمة المسيحية الحانية:

"فيما يخص الشرقيين، علينا أن نلجأ الى علم الرحمة الحانية هذا، الى هذه "المشاركة" حتى في بناء لغتهم وبنيتهم العقلية، التي ينبغي بحق أن نشارك فيها لأن هذا العلم في نهاية المطاف يشهد إما لحقائق هي لنا أيضاً، أو لحقائق فقدناها وعلينا أن نستعيدها. وأخيراً، لأن كل ما هو موجود هو، بمعنى عميق، خير بطريقة ما. هؤلاء البشر المساكين المستعمرون لا يوجدون لأغراضنا وحسب بل يوجدون بذاتهم ولذاتهم" (86).

على أية حال، كان الشرقي، في ذاته، عاجزاً عن تقدير نفسه أو فهمها. وكان قد فقد ديانتته وفلسفته، جزئياً بسبب ما كانت أوروبا قد فعلت به؛ وكان لدى المسلمين "فراغ هائل" في دواخلهم، وكانوا على وشك من الفوضى <الكلية> والانتحار. واذن، فقد أصبح واجباً مفروضاً على فرنسا أن ترتبط برغبة المسلمين في الدفاع عن ثقافتهم التقليدية، وقاعدة حياتهم السلافية، وميراث المؤمنين (87).

ليس في وسع أي باحث، حتى لو كان ماسينيون، أن يقاوم ضغوط أمته، أو ضغوط التقليد البحثي الذي يعمل في سياقه، عليه. لقد بدا ماسينيون في كثير مما قاله عن الشرق وعلاقته بالغرب، وكأنه يشذب ويصفي، غير أنه، على ذلك، يكرر، الأفكار التي طرحها مستشرقون فرنسيون آخرون – لكن علينا أن نقر باحتمال أن <عمليات> التشذيب والتصفية، والأسلوب الشخصي، والعبقرية الفردية قد تتجاوز في النهاية الكواجح السياسية التي تفعل لا شخصانياً عبر التراث وعبر المناخ القومي. ومع ذلك، ففي حالة ماسينيون ينبغي أن ندرك أيضاً أن أفكاره عن الشرق، في أحد اتجاهاتها، بقيت تقليدية واستشراقية تماماً، على الرغم من شخصيتها وشذوذيتها المميزة الاستثنائية. فقد كان الشرق الاسلامي، في عرّفه، روحانياً، سامياً، قبلياً، ووحيدانياً بصورة جذرية، ولا آرياً؛ وتماثل الصفات مسردة من الأوصاف علم الانسانية في أواخر القرن التاسع عشر. وتبدو التجارب الحياتية العادية النابعة من الحياة الفعلية العادية، والاستعمار، والامبريالية، والقمع الاقتصادي، والحب، والموت، والتبادل الثقافي لعيني ماسينيون مكررة عبر عدسات ماورائية (ميتافيزيقية)، وفي نهاية المطاف، مجردة عن الانسانية: فهي سامية، أو أوروبية، أو شرقي، أو غربية، أو آرية، وهكذا. وقد منحت الفصولات علمه بنية وأضفت على ما قاله نمطاً من المعنى العميق – بالنسبة له، على الأقل. وفي الاتجاه الآخر، فيما بين أفكار عالم البحث الفردية والتفصيلية الى درجة هائلة تحرك ماسينيون نفسه بمهارة ليحتل مكانة خاصة. فقد أعاد بناء الاسلام ودافع عنه ضد أوروبا من جهة، وضد سنتيه الخاصة من جهة أخرى. ولقد رمز هذا التدخل في الشرق – ولقد كان عمله تدخلاً فيه – من قبل ماسينيون بوصفه ناشراً للحياة وبطلاً

<منافحاً عنه> الى قبوله لتمايز الشرق، كما مثل جهوده لتغييره الى ما أراده. وقد كانت الارادتان معاً، إرادة المعرفة فوق الشرق وباسمه، قويتين جداً عند ماسينيون. ويمثل حلاجه تلك الإرادة تمثيلاً كاملاً. فالأهمية اللامتوازنة التي أسندها الهي تدل، أولاً، على قرار الباحث أن يرفع أحد الشخصيات فوق ثقافته المشكلة، وثانياً، على الايمان بالنسبة له (وربما لم يكن ممكناً أن يكون) يعني التضحية المتطرفة بالذات التي كانها بالنسبة للصوفي. وفي أي من الحالتين، فقد كان ينتوى لحلاج ماسينيون أن يجسد، حرفياً، أن يتقمص، قيماً رفضها النظام العقائدي الرئيسي في الاسلام واعتبرها خروجاً عليه، وهو نظام وصفه ماسينيون نفسه بصورة رئيسية من أجل أن يطوّقه بالحلاج.

على أية حال نحن لسنا بحاجة الى أن نقول فوراً إن عمل ماسينيون كان منحرفاً شاذاً، أو أن ضعفه الأكبر يكمن في أنه أساء تمثيل الاسلام كما قد يعتنقه ويمارسه مسلم "عادي" أو "من العامة". ولقد طرح باحث مسلم متميز منظومة تتبنى هذا الموقف الأخير بالضغط، مع أن منظومته لم تسم ماسينيون بوصفه أحد المسيئين (88). ورغم أن المرء قد يميل الى درجة كبيرة للاتفاق مع أطروحات كهذه – ذلك أن الاسلام، كما حاول هذا الكتاب أن يظهر، قد مثل جوهرياً تمثيلاً سيئاً في الغرب – فإن المسألة الحقيقية هي ما إذا كان يمكن بالفعل أن يوجد تمثيل حقيقي لأي شيء على الإطلاق، أم أن أي تمثيل، والتمثيلات جميعاً، بسبب من كونها تمثيلات، تغور بعمق أولاً في لغة الممثل ثم في ثقافته ومؤسساته <أمته>، والجو السياسي <الذي يعيش فيه>. وإذا كان البديل الثاني هو الصحيح (كما أؤمن) فإننا ينبغي أن نكون على استعداد لقبول حقيقة أن أي تمثيل هو، بحكم طبيعته، متورط، متشابك، منسوج مع عدد كبير جداً من الأشياء الأخرى الى جانب "الحقيقة" التي هي، بدورها، تمثيل. وما ينبغي أن يقودنا هذا اليه منهجياً هو أن نعاين التمثيلات (أو التمثيلات الخاطئة – فالفرق في أفضل الحالات هو فرق في الدرجة <لا في النوع>) بوصفها تسكن حقلاً مشتركاً من الفاعلية محدداً مسبقاً لها، لا من قبل موضوع مشترك طبعي وحسب، بل من قبل تاريخ مشترك، وتقليد مشترك، وكون من الإنشاء <الكتابي> المشترك. وضمن هذا الحقل، الذي ليس بمقدور باحث واحد أن يخلقه لكن كل باحث يتلقاه ثم يجد فيه مكاناً لنفسه، يقدم الباحث الفرد إسهامه. وإسهامات كهذه، حتى بالنسبة للعقري الفذ، هي استراتيجيات لاعادة التصرف بالمادة ضمن الحقل <وتوزيعها>. حتى الباحث الذي يكتشف مخطوطة كانت ضائعة يوماً ينتج النص "المعثور عليه" في سياق معد له سلفاً؛ وهذا هو المعنى الحقيقي لـ "العثور" على نص. وهكذا فإن كل إسهام فردي يؤدي، أولاً، الى تغيرات ضمن الحقل، ثم يعين على خلق استقرار جديد بالطريقة التي يؤدي بها إدخال بوصلة جديدة على سطح توجد عليه عشرون بوصلة الى اهتزاز البوصلات الأخرى جميعها، ثم الى استقرارها في تشكيل جديد قادر على الاستيعاب.

إن التمثيلات التي قدمها الاستشراق في الثقافة الأوروبية تؤول في النهاية الى ما يمكن أن نسميه تواتراً استطرادياً، وتواتراً لا يملك تاريخاً وحسب بل حضوراً مادياً (ومؤسساتياً) خاصاً به. وكما قلت بالإشارة الى رينان، فإن هذا التواتر كان شكلاص من أشكال الممارسة الثقافية، ونظاماً من الفرص المتاحة لإصدار تقارير عن الشرق.

إن نقطتي التي أثيرها حول هذا النظام ليست أنه تمثيل خاطئ لجوهر شرقي ما - جوهر لا أؤمن بوجوده ذرة من إيمان - بل أنه يفعل كما تفعل جميع التمثيلات عادة لخدمة غرض، وتبعاً لنزعة ما، فيوضعية إطارية تاريخية، وفكرية، بل حتى اقتصادية، معينة. بكلمات أخرى، إن للتمثيلات أغراضاً، وهي فعالة معظم الأحيان، وهي تحقق مهمة أو أكثر. والتمثيلات تشكيلات، أو كما قال رولان بارت عن جميع عمليات اللغة، التمثيلات إفساد لتشكيلات <أو تشويهات>. فالشرق كتمثيل في أوروبا، يشكّل أو يفسد تشكيله <يشوه> - بسبب من حساسية تصبح أكثر فأكثر تحديداً بإزاء منطقة جغرافية اسمها "الشرق". والمختصون بهذا لمنطقة يقومون بعملهم عليها، لنقل، لأن مهنتهم كمستشرقين مع مرور الوقت تتطلب منهم أن يقدموا لمجتمعهم صوراً عن الشرق، ومعرفة به، نظرات نافذة اليه. والمستشرق، الى حد بعيد جداً، يزود مجتمعه بتمثيلات للشرق

- (1) تحمل طابعه المميز الخاص
- (2) توضح تصويره لما يمكن للشرق أو ينبغي له أن يكون
- (3) تتحدى تحدياً واعياً وجهة نظر إنسان آخر الى الشرق،
- (4) تزود الانشاء الاستشراقي بما يبدو، في تلك اللحظة، بأمس الحاجة اليه، و
- (5) تستجيب لمتطلبات معينة ثقافية، ومهنية، وقومية، وسياسية، واقتصادية تفرضها الحقبة التاريخية. وسيكون جلياً أو دور المعرفة الايجابية بعيد عن أن يكون مطلقاً <في هذه العملية> مع أنه لن يكون غائباً أبداً. بل على العكس، فإن "المعرفة" - وهي لا تكون أبداً خاماً، غير موسطة، أو موضوعة ببساطة - هي ما تقوم بتوزيعه وبإعادة توزيعه الخصائص الخمس للتمثيل الاستشراقي التي أوردتها أعلاه.

ومعانياً بهذه الطريقة، فإن ماسينيون ليس "عبقرياً" مؤسطراً، بقدر ما هو نمط من نظام لانتاج أنماط معينة من التقارير، موزعة في الكتلة الضخمة للتشكيلات الانشائية التي تصنع، مجتمعة، سجل المحفوظات، أو المادة الثقافية، لعصره. وما أظننا نجرد ماسينيون من إنسانيته إذا أدكنا ذلك، كما ننا لا نقلصه الى حيث يكون خاضعاً للحتمية المبتذلة. بل على العكس، فإننا سنرى بمعنى ما كيف كان كائن عميق الانسانية يمتلك، وكيف كان قادراً على أن يكتسب المزيد من ، المقدرة الثقافية والانتاجية التي كان لها بعد مؤسساتي، أو زا - إنساني؛ وذلك هو دون شك ما ينبغي على الانسان المحدود النهائي أن يصبو اليه إذا كان له ألا يقنع بمجرد حضوره

في الزمان والمكان. فحين قال ماسينيون "نحن جميعاً ساميون" فإنه كان يشير الى مجال أفكاره ومداهها بالمقارنة مع مجتمعه، مظهراً الحد الذي كانت اليه أفكاره حول الشرق قادرة على تجاوز الظروف العرضية الحدودية المحلية للانسان الفرنسي وللمجتمع الفرنسي. لقد اشتقت فصلة السامي غذاءها الطبيعي من استئشراق ماسينيون، غير أن قوتها اشتقت من نزعتها الى الامتداد خارج الحدود الحاضرة لهذا الفرع، والوصول الى تاريخ أرحب وعلم إنسان أرحب، حيث بدا أنها تمتلك درجة معينة من السريانية والقوة (89).

على صعيد واحد على الأقل، كان لتشكيلات ماسينيون وتمثيلاتهِ للشرق تأثير مباشر، إن لم يكن لها سريانية لا شك فيها: في نقابة المستشرقين المحترفين. وكما قلت سابقاً، فإن اعتراف جب بإنجاز ماسينيون يشكل إدراكاً بأن عمل ماسينيون ينبغي أن يعالج كبديل لعمل جب نفسه (تضميناً، أقصد) وأنا الآن طبعاً أنسب أشياء الى كلمة نعي جب تمثل فيها كآثار خفيفة فقط، لا كتقارير فعلية؛ لكنها، بوضوح، مهمة إذا نظرنا الآن الى صناعة جب نفسه كمقابل مضيء، عن طريق المغامرة، لصناعة ماسينيون. وتلخص مقالة البرت حوراني التذكارية عن جب التي كتبها للمجمع البريطاني <الأكاديمية البريطانية> (والتي أشرت اليها عدداً من المرات من قبل) تلخيصاً يدعو الى الاعجاب، لصناعة الرجل، وأفكاره الرئيسية، وأهمية عمله: وأنا لست على خلاف مع تقييم حوراني في خطوطه العريضة. بيد أن ثمة شيئاً غائباً منها؛ إلا أن هذا النقص عوض جزئياً في مقالة أقل شأناً عن جب، هي مقالة وليم بولك "سير هاميلتن جب بين الاستئشراق والتاريخ" (90). يميل حوراني الى المعيانة جب بوصفه نتاجاً لمواجهات شخصية، وتأثيرات شخصية، وما أشبهها. أما بولك، وهو أقل لطافة بكثير في فهمه العام لجب من حوراني، فإنه يرى جب بوصفه ذروة تراكمية لتراث أكاديمي معين، تراث يمكن أن نسميه - مستخدمين تعبيراً لا يرد في نثر بولك - إجماعاً أو منطلقاً جامعياً - بحثياً.

هذه الفكرة - التي تُستعار هنا بطريقة إجمالية الى حد ما من توماس كوهن، علائقية الى درجة مهمة بالنسبة لجب، الذي كان كما يذكرنا حوراني شخصية مؤسساتية بعمق. وكل ما قاله جب أو فعله، بدءاً بصنعتة المكبرة في جامعة لندن ومروراً بسنواته الوسيطة في جامعة أكسفورد، والى سنواته عميقة النفوذ مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة هارفرد، يحمل الطابع الذي لا يخطئه الإدراك لعقل يعمل بسهولة عظيمة داخل المؤسسات الراسخة. لقد كان ماسينيون الخارجي الى درجة يائسة، أما جب فكان الداخلي. لكن كلا الرجلين بلغ ذروة الامتيازات والنفوذ في الاستئشراقين الفرنسي والانجلو - أميركي على التوالي. ولم يكن الشرق بالنسبة لجب مكاناً يواجهه المرء مباشرة، بل كان شيئاً يقرأ عنه المرء، ويدرسه، ويكتب عنه ضمن الحدود المقيدة للجمعيات، والجامعات، والمؤتمرات العلمية. ومثل ماسينيون، فقد فاخر جب بصداقته

لمسلمين، لكن هذه الصداقات - مثل صداقات لين - بدت وكأنها صداقات مفيدة، لا صداقات ذات تأثير حاسم عليه. ومن ثم، فإن حب شخصية سلالية ضمن الاطار الجامعي للاستشراق البريطاني (ثم الأميركي)، وباحث جلا عمله بصورة واعية تماماً النزعات القومية لتراث جامعي، قائم داخل الجامعات، والحكومات، ومؤسسات الأبحاث.

وأحد المؤشرات على هذا هو أن حب في سنواته الناضجة كان غالباً ما يرى وهو يتحدث ويكتب باسم منظمات تلعب دوراً في تقرير السياسة. ففي 1951، مثلاً، أسهم بمقالة لكتاب ذي عنوان دال هو الشرق الأدنى والقوى العظمى حاول فيها أن يعلل الحاجة الى التوسع والنمو في البرامج الانجلو - أميركية للدراسات الشرقية:

إن وضع البلدان الغربية بالإشارة الى بلدان آسيا وأفريقيا قد تغير فلم يعد في وسعنا الآن أن نعتمد على عامل الامتياز الذي بدا أنه لعب دوراً كبيراً في تفكير ما قبل الحرب، كما لم يعد في وسعنا أن نتوقع من شعوب آسيا وأفريقيا أو أوروبا الشرقية أن تأتي إلينا وتتعلم منا فيما نجلس نحن في أمكنتنا باسترخاء، بل ينبغي أن نتعلم عنهم من أجل أن نتعلم كيف نعمل معهم في إطار علاقة أقرب الى معطيات التبادلية" (91).

وقد حددت معطيات هذه العلاقة الجديدة، فيما بعد، في مقالة حب "الدراسات الاقليمية: إعادة تقييم". فالدراسات الشرقية ينبغي أن تعانين لا بوصفها نشاطات بحثية بقدر ما هي أدوات للسياسة القومية بإزاء الأمم حديثة الاستقلال، والتي قد تكون صعبة المراس، في عالم ما بعد الاستعمار. ومسلحاً بوعي أعيد تركيز محرقه لأهميته بالنسبة للكومونولث الاطلنطي، فقد كان للمستشرق أن يكون دليل صانعي السياسة، ورجال الأعمال، وجيل جديد من الدارسين.

وما كان ذا أهمية قصوى في رؤيا حب المتأخرة لم يكن عمل المستشرق الايجابي كباحث (مثلاً، نمط الباحث الذي كانه حب في شبابه حين درس الغزو الاسلامي لآسيا الوسطى) بل قابليته للتحويل والتعديل لكي يستخدم في عالم الشؤون العامة. وبصوغ حوراني ذلك صياغة جيدة: -

" وأصبح واضحاً له <حب> أن الحكومات الحديثة وأفراد النخبة المحدثين كانوا يتصرفون بجهل أو رفض لتقاليدهم التي تتعلق بالحياة الاجتماعية وبالنظم الأخلاقية، وأن إخفاقهم كان نابعاً من ذلك. ومن ثم كرس جهوده الرئيسية لإضاءة الطبيعة الخاصة للمجتمع الاسلامي، عن طريق الدراسة الدقيقة الحذرة للماضي، وللمعتقدات والثقافة التي كانت تكمن في اللبات منه. لكن حتى هذه المشكلة كان يميل الى أن يراها أولاً في إطار معطيات سياسية" (92).

بيد أن رؤيا متأخرة كهذه لا يمكن أن تكون قد تبلورت دون قدر صارم الى حد ما من الإعداد لها في عمل جب المبكر؛ وفي هذا العمل المبكر ينبغي أولاً أن نحاول فهم أفكاره. لقد كان بين التأثيرات الأولى على جب <عمل> دنكان مكدونلدا، الذي استقى منه جب تصور أن الاسلام كان نظاماً متناسقاً متماسكاً للحياة، نظاماً جعله متناسقاً جسدياً من العقيدة، ونهج من الممارسة الدينية، وفكرة عن الترتيب والتنظيم التي شارك فيها المسلمون جميعاً، أكثر مما جعله متناسقاً البشر الذين عاشوا تلك الحياة. وبين البشر و "الإسلام" كان ثمة، بوضوح، مواجهة حيوية <ديناميكية> من نوع أو آخر، بيد أن ما كان يعني الدارس الغربي كان قوة الاسلام التالية للتجربة على أن تجعل تجارب المسلمين قابلة للفهم، واضحة، لا العكس.

بالنسبة لماكدونلدا، كما بالنسبة لجب، ظلت الصعوبات المعرفية <ابستمولوجية> والمنهجية في "الاسلام" من حيث هو شيء (يمكن إصدار قرارات ضخمة وعلى درجة كبيرة جداً من العمومية عليه) دون معالجة أبداً. فقد آمن مكدونلدا أن المرء يستطيع في الاسلام ان يتصور جوانب من تجريد أكثر ضخامة <هو> العقلية الشرقية. ويشكل الفصل الأول بأكمله في كتابه الأعمق تأثيراً (والذي لا يمكن أن يقلل من أهميته بالنسبة لجب) الموقف الديني والحياة الدينية في الاسلام، مجموعة مختارات من الجمل الاخبارية التي لا جدال حولها عن العقل الشرقي أو الشرقي. فهو يبدأ بقوله: "إنه لمن الواضح، في اعتقادي، والمعترف به أن تصور اللامرئي أكثر فورية وحقيقية بالنسبة للشرقيين منه للغربيين". و "أن العناصر الكبيرة المعدلة التي تبدو من أن لأن وكأنها تكاد تفسد القانون العام" لا تفسد هذا القانون، كما أنها لا تفسد القوانين المماثلة في عموميتها وجموحها والتي تحكم العقل الشرقي. "إننا لفرق الجوهر في العقل الشرقي ليس سذاجة التصديق للأشياء اللامرئية، بل عدم القدرة على بناء نظام يتعلق بالأشياء المرئية". وأحد الجوانب الأخرى لهذه الصعوبة - الت كان لجب فيما بعد أن يعزو إليها السبب في غياب الشكل من الأدب العربي، ووجهة النظر الذرية جوهرياً للواقع عند المسلمين - هو "أن الفرق في الشرقي ليس، جوهرياً، التدينية، بل فقدان الحس بالقانون. فبالنسبة اليه ليس ثمة نظام مرتب للطبيعة راسخ لا يزحزح". وإذا بدت هذه "الحقيقة" عاجزة عن أن تفسر الانجازات الفائقة التي حققتها العلوم الاسلامية التي بني عليها قدر عظيم من العلوم الحديثة، فإن مكدونلدا يظل صامتاً. ويستمر في مسرده: "من البين أن أي شيء ممكن بالنسبة للشرقي. والخارق للطبيعي قريب جداً بحيث يمكن أن يلمسه في أي لحظة". أن كون مناسبة <محددة> - هي الولادة التاريخية والجغرافية للوحدانية في الشرق - قد تحولت في منظومة مكدونالد نظرية كاملة في الفرق بين الشرق والغرب ليبدل دلالة واضحة على درجة التوتر والحدة التي أدى "الاستشراق" الى الزام مكدونالد بها. وها هي ذي خلاصته: -

"<في> انعدام القدرة، إذن، على رؤية الحياة بثبات ورؤيتها كلاً كاملاً، وعلى إدراك أن أي نظرية للحياة ينبغي أن تغطي الحقائق كلها، وكونهم عرضة لأن تجرفهم فكرة واحدة فردة ويعموا عن كل شيء آخر - هنا، في اعتقادي، يكمن الفرق بين الشرق والغرب" (93).

لا شيء من هذا، طبعاً، جديد. فمن شليغل الى رينان، ومن روبرتسن سميث الى تي. أي. لورنس، تكرر هذه الأفكار ويعاد تكرارها. فهي تمثل قراراً يتعلق بالشرق، لا حقيقة من حقائق الطبيعة بأي شكل. وكل إنسان، مثل ماكdonلد وجب، دخل واعياً مهنة اسمها الاستشراق، فعل ذلك بناء على قرار متخذ: أن الشرق هو الشرق، وأنه مختلف، الخ. ولذلك فإن أحكام الدراسة واتقانها والتشذيبات والتصفيات، والافصاحات اللاحقة عن <هذا> الميدان تعزز وتطيل القرار المتخذ بحصر الشرق وتحديده. وليس ثمة من مفارقة فكهة يمكن تلمسها في آراء ماكdonلد (أو جب) حول كون الشرق عرضة للاحتياح من قبل فكرة واحدة فردة، إذ لا يبدو أي من الرجلين قادراً على إدراك كون الاستشراق عرضة للاحتياح من قبل الفكرة الوحيدة الفردة لتميازية الشرق. كما أن أيّاً من الرجلين لا يقلقه كون التسميات التعميمية المطلقة "الاسلام" أو "الشرق" مستخدمة كأسماء علم، بصفات تابعة لها وأفعال تتدفق منها، كأنها تشير الى أشخاص لا الى أفكار أفلاطونية.

ليس من قبيل الصدفة، لذلك، أن موضوع جب الأسمى، في كل شيء كتبه تقريباً عن الاسلام والعرب، كان التوتر بين "الاسلام" من حيث هو حقيقة تجاوزية شرقية قاهرة وبين وقائع التجربة الانسانية اليومية. وقد كان اهتمامه كباحث مسيحي ورع اهتماماً بـ "الاسلام" لا بالتعقيدات التافهة نسبياً (في عرفه) التي أدخلتها على الاسلام القومية، والصراع الطبقي، والتجارب المفردة كالحب، أو الغضب، أو العمل البشري. وليست الطبيعة المفقرة لهذا الاهتمام بأكثر جلاء في أي موضع منها في كتابه الاسلام الى أين؟ وهو مجلد حرره جب وأسهم فيه بمقالة أعطت الكتاب عنوانه، عام 1932. وكانت مهمة جب، كما رأها هو، أن يقيم الاسلام بوضعه الحاضر، وسبيله المستقبلي المحتمل. وفي مهمة كهذه، كانت أقاليم العالم الاسلامي المتفردة والواضحة الاختلاف لا نقضاً ونفيّاً لوحدة الاسلام، بل أمثلة على هذه الوحدة. وقد اقترح جب نفسه تحديداً تمهيدياً للاسلام، ثم سعى في المقالة الختامية الى أن يحكم على واقع الاسلام الفعلي ومستقبله الحقيقي. ويبدو جب، مثل ماكdonلد، مطمئناً اطمئناناً كاملاً لفكرة الشرق الموحد المتناغم، الذي لا يمكن لظروفه الوجودية أن تقلص بسهولة الى العرق أو النظرية العرقية؛ وينفيه الحازم لجدوى التعميم العرقي يرقى جب فوق أعظم ما كان يستحق الشجب في أعمال الأجيال السابقة من المستشرقين. ويمتلك جب نظرة مطابقة في أريحيته وتعاطفها الى كونية الاسلام وتسامحه إذ ترك مجتمعات عرقية ودينية مختلفة تتعايش بسلام وديموقراطية ضمن حدود مملكته الشاسعة. وثمة

نغمة نبوءة قائمة في أفراد جب للصهاينة والمارونيين المسيحيين عن بقية المجتمعات العرقية في العالم الاسلامي، بسبب عجزهم عن قبول التعايش (94).

بيد أن لباب منظومة جب هو أن الاسلام، ربما لأنه في نهاية المطاف يمثل انشغال الشرقي الحصري لا بالطبيعة بل باللامرئي، ذو أسبقية وسيادة نهائيتين على الحياة كلها في الشرق الاسلامي. والاسلام، بالنسبة لجب، هو الاسلام السني، هو أيضاً مجتمع المؤمنين، هو الحياة، والوحدة، والوضوح، والقيم. وهو القانون والنظام كذلك، بالرغم مما يقوم به أصحاب الجهاد والمحرضون الشيوعيون من تخريب مقيت. وفي صفحة تلو صفحة من نثر جب في الاسلام الى أين؟ نكتشف أن المصارف التجارية الجديدة في مصر وسورية هي من حقائق الاسلام أو مبادرة اسلامية؛ وأن المدارس ونسبة التعلم المتزايد حقائق إسلامية، أيضاً. كما هي الصحافة، والغربنة، والجمعيات الفكرية. ولا يتحدث جب في أي موضع عن الاستعمار الأوروبي حين يناقش تصاعد القومية و "سمومها". ولا يخطر ببال جب أبداً أن تاريخ الاسلام الحديث قد يكون أكثر قابلية للفهم لمقاومته، السياسية وغير السياسية، للاستعمار، تماماً كما يبدو له في نهاية المطاف لا علائقياً أن يلاحظ كون الحكومات "الاسلامية" التي يدرسها جمهورية أو إقطاعية أو ملكية.

فالإسلام، بالنسبة لجب، هو نوع من البنية الفوقية المهددة من قبل كلا السياسة (القومية، التحريض الشيوعي، الغربنة) والمحاولات الاسلامية الخطرة للعبث بسيادتها واستقلاليتها الفكرية. لاحظ، في المقطع التالي، كيف تجعل كلمة الدين ومقارباتها تلون لهجة نثر جب، الى درجة أننا نشعر بالاستياء اللائق إزاء الضغوط النافهة التي توجه الى الاسلام:

"الاسلام، ديناً، لم يفقد إلا القليل من قوته؛ لكن الاسلام، من حيث هو الحكم الفصل في <شؤون> الحياة الاجتماعية [في العالم الحديث]، يزاح عن عرشه الآن، إذ أن قوى جديدة الى جانبه، أو فوقه، تمارس سلطة هي أحياناً مناقضة لتقاليده وقواعده الاجتماعية، لكنها مع ذلك تشق طريقها عنوة. وما حدث هو التالي، لكي نضع الموقف في إطاره الأكثر بساطة. حتى عهد قريب لم يكن أمم المواطن والمربي المسلم العادي اهتمامات أو وظائف أدائية سياسية، كما لم يكن في متناوله بسهولة مادة كتابية عدا المادة الدينية، ولم يكن له أعياد أو حياة مجتمعية سوى ما يتصل منها بالدين، ولم ير شيئاً أو لم ير سوى القليل فقط، من العالم الخارجي إلا من خلال عدسات دينية. ونتيجة، فقد كان الدين يعني بالنسبة له كل شيء. أما الآن، فإن اهتماماته، خصوصاً في الدول المتقدمة، قد اتسعت ولم تعد نشاطاته محدودة بالدين. فثمة أسئلة سياسية تقحم عليه، وهو يقرأ أو يُقرأ له، كمية كبيرة من المقالات في موضوعات شتى لا علاقة لها بالدين، موضوعات قد لا تناقش فيها وجهة النظر الدينية إطلاقاً، ويؤمن أن الحكم النهائي فيها ينبع من مبادئ مختلفة تماماً [تأكيد العبارة إضافي] (95).

ينبغي الاعتراف بأن رؤية الصورة على درجة من الصعوبة، ما دام الاسلام، بخلاف أي دني آخر، هو كل شيء أو يعني كل شيء. ومن حيث هو وصف لظاهرة إنسانية، فإن هذا الغلو، في اعتقادي، فريد خاص بالاستشراق. والحياة ذاتها - السياسة، والأدب، والطاقة، والنشاط، والنمو، تطفل على هذا الكل الشرقي الذي يستحيل تصويره (بالنسبة لإنسان غربي). بيد أن الاسلام في شكله الحديث ومن حيث هو "تتمة وعامل توازن مقابل للحضارة الأوروبية" شيء مفيد: ذلك هو لباب مقولة جب في الاسلام الحديث. ذلك أنه "في الجانب الأرحب من التاريخ، ما يحدث الآن بين الاسلام وأوروبا هو إعادة استيعاب الحضارة الغربية ودخلتها، بعد أن تبعثرت بصورة مصطنعة في عصر النهضة، وهي الآن تعيد تأكيد وحدتها بقوة كاسحة" (96).

بخلاف ماسينيون، الذي لم يسعَ أبداً الى إخفاء تكهناته الماورائية، فإن جب عبر عن ملاحظاته هذه كما لو كانت معرفة موضوعية (وهي فصلة آمن بأن عمل ماسينيون يفتقر إليها). بيد أن معظم أعمال جب العامة عن الاسلام هي، بأي المعايير تقريباً، ماورائية، لا لأنه يستخدم تجريدات مثل "الاسلام" كما لو كانت ذات معنى واضح ومتميز وحسب، بل كذلك لأنه لا يتضح في عمله أبداً أين يحدث إسلام جب في الزمان والمكان المحسوسين. وإذا كان جب، من جهة، مقتفياً ماكدونلد، يضع الاسلام بصورة قطعية خارج الغرب، فإنه من جهة أخرى في كثير من كتاباته ينكشف وهو "يعيد استيعابه" في الغرب. وقد جعل مسألة الداخل - الخارج هذه على شيء من الوضوح عام 1955: فقد أخذ الغرب من الاسلام فقط تلك العناصر غير العلمية التي كان الاسلام قد اشتقها من الغرب أصلاً، أما في استعارته للكثير من العلوم الاسلامية، فإن الغرب كان يتبع القانون (الطبيعي) الذي يجعل "العلوم الطبيعية والتقنية (التكنولوجية) . . . قابلية للانتقال دون حدود . . . " (97). والحصيلة النهائية هي جعل الاسلام في "الفنون، والجماليات، والفلسفة، والفكر الديني"، ظاهرة من الدرجة الثانية (وما دامت هذه الأمور قد جاءت <أصلاً> من الغرب) ومجرد ناقل لعناصر ليست هي بذاتها اسلامية، فيما يتعلق بالعلوم والتقنية (تكنولوجيا).

ينبغي اكتشاف أي درجة من الوضوح في فكر جب عن ماهية الاسلام ضمن هذه الضوابط المقيدة الماورائية. وبالفعل فإن عملية الرئيسين <المنشورين> في الأربعينات، والاتجاهات الحديثة في الاسلام والمحمدية: مسح تاريخي، يبرزان الأمور ويغنيانها الى درجة جيدة. وجب، في كلا الكتابين، يبذل أقصى ما في وسعه لمناقشة الأزمة الحاضرة في الاسلام، مشكلاً علاقة تضاد بين كينونة الاسلام الطبيعية الجوهرية وبين المحاولات الحديثة لتعديلها. وقد كنت ذكرت سابقاً عدائية جب لتيارات التحديث في الاسلام والتزامه العنيد بالسنية الاسلامية. وقد أن يذكر

تفضيل جب لكلمة المحمدية على الاسلام (إذ أنه يقول أن الاسلام يقوم في الحقيقة على فكرة التعاقب <الخلافة> الرسولي الذي يبلغ ذروته في محمد) وتأكيده أن العلم الاسلامي الأول هو الفقه الذي حل محل اللاهوت في مرحلة مبكرة. والعجيب في هذه التقارير أنها تأكيدات تصدر حول الاسلام لا بناء على أدلة داخلية في الاسلام بل على منطق هو، عمداً، خارج الاسلام. فما من مسلم يسمي نفسه محمدياً، أو يشعر ضرورة، بقدر ما نعرف، بأولوية أهمية الفقه على اللاهوت. لكن ما يفعله جب هو أن يوضع نفسه كباحث داخل تناقضات يتلمسها هو نفسه، في تلك النقطة من "الاسلام" حيث تنشأ زحزحة وانخلاع بين العملية الخارجية الشكلية والواقعات الداخلية" (98).

يرى المستشرق مهمته، إذن، أن يعبر عن الزحزحة والانخلاع وأن يقول الحقيقة، نتيجةً، عن الاسلام؛ وهي حقيقة لا يستطيع تحديداً – ما دامت تناقضاته تلجم قوى تلمس الذات فيه – أن يعبر عنها. وتزود معظم تقارير جب العامة عن الاسلام، الاسلام بمفاهيم بعجز الدين أو الثقافة، بتحديد جب من جديد، عن إدراكها: "إن الفلسفة الشرقية لم تقدر أبداً حق القدر مفهوم العدالة الأساسي في الفلسفة اليونانية". أما المجتمعات الشرقية فقد "كرست [نفسها] بشكل عام، بعكس معظم المجتمعات الغربية، لبناء تنظيمات اجتماعية مستقرة أكثر مما <كرست نفسها> لتركيب أنظمة مثالية من الفكر الفلسفي". وتكمن نقطة الضعف الداخلية الرئيسية في الاسلام في "انهيار الترابط بين الأنظمة <أو الطرق> الدينية وبين الطبقات العليا والوسطى في المجتمع الاسلامي (99). غير أن جب يدرك أن الاسلام لم يبق أبداً معزولاً عن بقية العالم وأنه لذلك ينبغي أني قوم <وسط> سلسلة من الازاحات والانخلاعات الخارجية، والنواقص، والانقطاعات بين ذاته وبين العالم. وهكذا يقول إن الاسلام حصيلة دخول دين كلاسيكي في احتكاك لا توالدي مع الأفكار الرومانسية الغربية. وكردة فعل لهذا الهجوم، طور الاسلام مدرسة من المحدثين تنكشف أفكارهم في كل مكان عن عجز مطبق، وهي أفكار لا تلائم العالم الحديث: المهدية، القومية، والخلافة المبتعثة. بيد أن ردة الفعل المحافظة للحدثة لا تقل عدم ملائمة للحدثة، ذلك أنها نتجت نمطاً من اللدنية* العنيدة. حسناً، إذن، نسأل، ما الاسلام في نهاية المطاف، إذا لم يكن بمقدوره أن يهزم إزاحاته وانخلاعاته الداخلية أو أن يتعامل بصورة مرضية مع محيطه الخارجي؟ ويمكن البحث عن الجواب في المقطع المركزي التالي من الاتجاهات الحديثة:

"الاسلام دين حي وحيوي، يستهوي قلوب عشرات بل مئات من الملايين، وعقولهم، ووجدانهم، واضعاً لهم سوية يعيشون بمقتضاها حياة نزاهة، وتقوى لله. ليس الاسلام هو المتحجر، بل صياغات السنية، ولاهوته المطرد المنتظم، وتبريراته الاجتماعية. وهنا تكمن الانخلاعات، وتشعر بعدم الرضى نسبة كبيرة من معتنقيه الأكثر علماً وذكاء، وتبرز أخطار

المستقبل بصورتها الأجلى. ليس ثمة من دين يستطيع مقاومة التفتت والانحيار إذا كان ثمة هوة مستديمة بين المطالب التي يفرضها على إرادة أتباعه واستمالاته لعقولهم. وأن كون مشكلة الازاحة والانخلاع لم تبرز بعد بالنسبة للغالبية العظمى من المسلمين ليسوغ رفض العلماء أن يدفعوا الى الإجراءات المتعجلة التي يصفها المحدثون، بيد أن انتشار الحداثة يشكل تحذيراً بأن إعادة الصياغة لا يمكن أن تؤجل الى ما لا نهاية.

وفي محاولتنا لتحديد أصول هذا التحجر لصيغ الاسلام وأسبابه، فقد نعثر أيضاً على دليل يضيء جواب السؤال الذي يطرحه المحدثون، والذي أخفقوا حتى الآن في حله - أي، السؤال عن الطريقة التي يمكن بها إعادة صياغة المبادئ الأساسية للاسلام دون المساس بعناصرها الجوهرية" (100).

والجزء الأخير من هذا المقطع مألوف بما يكفي: فهو يقترح المقدره الاستشراقية التقليدية الآن على إعادة بناء الشرق وإعادة صياغته، في ضوء عجز الشرق عن أن يقوم بذلك لنفسه. فإسلام جب، إذن، كائن، جزئياً، أمام الاسلام كما يمارس، ويدرس ويوعظ به في الشرق. بيد أن هذا الاسلام الممكن ليس مجرد اختلاق استشراقي، غزله أفكار المستشرق: بل إنه ليقوم على "إسلام" يستهوي - ما دام لا يقدر على الوجود بحق - مجتمعاً كاملاً من المؤمنين. ويعود السبب في أن "الاسلام" يمكن أن يوجد في صياغة استشراقية مستقبلية نوعاً، الى كون الاسلام في الشرق مغتصباً ومنتهاكاً من قبل لغة رجال الدين، الذين يمارسون تأثيرهم على، ويوجهون مطالبهم الى، عقل المجتمع. وما دام الاسلام صامتاً في استهوائه، فإنه آمن، أما لحظة يقوم رجال الدين بتأدية دورهم (المشروع) في إعادة صياغة الاسلام لتمكينه من دخول الحداثة، فإن المصاعب تبدأ. وتلك المصاعب هي، طبعاً، الازاحة والانخلاع.

تكشف الازاحة والانخلاع في عمل جب هوية شيء أكثر دلالة وأهمية بكثير من مجرد صعوبة فكرية مزعومة داخل الاسلام. فهما يكشفان، في اعتقادي، عين الامتياز، عين الأرضية التي يوضع عليها المستشرق نفسه من أجل أن يكتب عن الاسلام، ويشرع له، ويعيد صياغته. والازاحة والانخلاع أبعد ما يكونان عن تلمس عارض من تلمسات جب، إذ أنهما المعبر المعرفي الى موضوعه، ونتيجة، فهما منصة الملاحظة التي استطاع من عليها أن يقوم بمسح الاسلام، في كتاباته كلها، وفي كل من المناصب ذات النفوذ التي شغلها. ولقد وقف جب، وكتب، وأعاد الصياغة، فيما بين استهواء الاسلام الصامت لمجتمع موحد متناغم من المؤمنين السنيين وبين افصاح لفظي محض عن الاسلام من قبل سلك مضلل من الناشطين السياسيين، والكتاب الاداريين اليائسين والمصلحين الانتهازيين. وقد قالت كتابات جب إما ما لم يكن الاسلام قادراً على قوله أو ما امتنع رجال الدين فيه عن قوله. وكان ما كتبه جب، بمعنى ما، يسبق الاسلام زمانياً ويتقدمه، من حيث أنه آمن باحتمال أن يصبح الاسلام قادراً، في زمن

مستقبل ما، على قول ما يعجز عن قوله الآن. لكن كتابات جب عن الاسلام، بمعنى آخر هام سبقت الاسلام وكانت قبله من حيث هو، ديناً، جسد، متناسق متماسك من المعتقدات "الحية" إذ أن كتاباته استطاعت أن تقبض على "الاسلام" كاستهواء صامت وجه الى المسلمين قبل أن تصبح عقيدتهم موضوعاً للمحاجة، أو الممارسة أو المناظرة، الدنيوية. يخفف من التناقض في عمل جب، الى حد ما - وتناقض أن يتحدث المرء عن "الاسلام" بوصفه لا ما يقوله عنه معتنقه من رجال الدين، ولا ما كان يقوله عنه أتباعه من العامة، لو كانوا قادرين على ذلك - الموقف الماورائي <الميتافيزيقي> الذي يحكم عمله، ويحكم، بالفعل، تاريخ الاستشراق الحديث الذي ورثه من خلال أئمة مثل ماكdonلد. فالشرق والاسلام يمتلكان نمطاً من المقام زا - حقيقياً، مقلصاً ظواهرياً <فينومينولوجياً> يضعهما خارج متناول أي بشر سوى الخبير الغربي. ومنذ بداية التكهن الغربي حول الشرق، كان الشيء الوحيد الذي عجز عن الشرق عن فعله هو أن يمثل نفسه. ولم تكن الأدلة المتعلقة بالشرق مصداقية إلا بعد أن تمر عبر النار المنقية في عمل المستشرق وتكتسب الصلابة منها. وتزعم أعمال جب الكاملة لنفسها أن موضوعها هو الاسلام (أو المحمدية) كما هو وكما يمكن أن يكون، في الوقت نفسه. ويجول الجوهر والطاقة الكامنة ماورائياً - وماورائياً فقط - الى شيء واحد. ذلك أن موقفاً ماورائياً وحسب يستطيع أن ينتج أمثال مقالات جب المشهورة "بنية الفكر الديني في الاسلام" أو "تفسير للتاريخ الاسلامي" دون أن يزعجه أبداً التمييز الذي يقيمه جب في نقده لماسينيون بين المعرفة الموضوعية والذاتية (101). فالتقارير <الصادرة> حول الاسلام تطرح بثقة ورصانة ساجية هما بحق أولمبيتان. وليس ثمة من إزاحة وانخلاع، أو من إحساس بالانقطاع بين الصفحة لدى جب وبين الظاهرة التي تصفها <الصفحة> إذ أن كلا منهما، في عرف جب، قابلة، في النهاية، للتقليص الى الأخرى. وبهذه الصفة، فإن "الإسلام" ووصف جب له ذوا عطالة استطرادية هادئة بينهما عنصر مشترك هو صفحة هذا الباحث الانكليزي المرتبة.

إنني لأنسب قدراً كبيراً من الأهمية والدلالة لمظهر صفحة المستشرق، كشيء مطبوع، وللنموذج المنتوى لها. وقد تحدثت في هذا الكتاب عن موسوعة ديربيلو الأبجدية، والأوراق العملاقة لـ وصف مصر، ودفتر ملحوظات رينان المختبر - المتحف، ومواضع الحذف والأحداث الفقرية في كتاب لين المصريون المعاصرون، ومقتطفات ساسي الاختيارية، وهكذا. وهذه الصفحات علامات لشرق ما، ولمستشرق ما، مقدمين الى القارئ. وتمتلك هذه الصفحات ترتيباً يدرك القارئ به لا "الشرق" فقط، بل المستشرق <أيضاً>، خبيراً مؤولاً، وعارضاً، وشخصية، ووسيطاً، وممثلاً، وقائماً بالتمثيل. وبطريقة استثنائية، فإن جب وماسينيون انتجا صفحات تختصر تاريخ الكتابة الاستشراقية في الغرب كما تجسد ذلك التاريخ في أسلوب متنوع أجناسي مسيحي وتضاريسي، قلص في النهاية الى توحدية بحثية تقوم على الكتاب ذي الموضوع المستقل الواحد. العينة

الشرقية؛ الإفراط الشرقي؛ الوحدة المعجمانية الشرقية؛ السلسلة الشرقية؛ المثال الجامع الشرقي؛ هذه جميعاً أخضعت في عمل جب وماسينيون لسلطة النثر الخطية <الأفقية> للتحليل الاستطراذي، مقدمة في مقالة، أو مقال قصير، أو كتاب بحثي. وفي زمنهما، من نهاية الحرب العالمية الأولى الى أوائل الستينات، تحولت أشكال رئيسية ثلاثة من أشكال الكتابة الاستشرافية تحولاً جذرياً: الموسوعة، والمختارات، والسجل الشخصي. فقد أعيد توزيع سلطتها المرجعية، أُنثرت، أو شتتت وتفشت: الى لجنة من الخبراء (دائرة المعارف الاسلامية، تاريخ كمبردج للاسلام)، الى مستوى أدنى من الخدمة (تعليم اللغة على مستوى بدئي، الذي يُعد المرء لا للدبلوماسية كما كانت الحال مع مقتطفات ساسي، بل لدراسة علم الاجتماع، والاقتصاد، أو التاريخ)، الى عالم الكشف المثير (المرتبط بالشخصيات أو الحكومات أكثر من ارتباطه بالمعرفة – ولورنس هو المثل الواضح على ذلك). إن جب بنثره المهمل بهدوء لكن التتابعي العميق، وماسينيون ببراعة فنان ما من إشارة، في عرّفه، مغرقة في الافراط ما دامت تحكمها موهبة تأويلية ذات شذوذية سلوكية، قد وصلا معاً بالسلطة المرجعية المسكونية، جوهرياً، للاستشراق الأوروبي الى أقصى درجة كان بوسعها أن تصلها.

وبعدهما، كان الواقع الجديد – الأسلوب الجديد المتخصص – بصورة عريضة، أنجلو – أميركي، وكان بصورة أكثر تحديداً، المختص الأميركي بالعلوم الاجتماعية. وفي هذا الواقع الجديد قطع الاستشراق القديم الى أجزاء عديدة، غير أنها جميعاً كانت تخدم المذاهب الاستشرافية التقليدية.

المرحلة الأخيرة

منذ الحرب العالمية الثانية، وبشكل أكثر بروزاً بعد كل من الحروب العربية – الاسرائيلية، أصبح المسلم العربي شخصية في الثقافة الشعبية الأميركية، كما أن العرب أصبح يولى اهتماماً جاداً <عميقاً> في العالم الجامعي، وعالم مخططي السياسة، وعالم الأعمال. ويرمز هذا الى تغير رئيسي في التشخص العالمي للقوى. ففرنسا وبريطانيا لم تعودا تحتلان المسرح المركزي في السياسة الدولية، بل أزاحتها السيادة (الامبراطورية) الأميركية عن محلها. وتربط الآن شبكة هائلة من المصالح جميع أجزاء العالم المستعمر سابقاً بالولايات المتحدة، في الوقت الذي يقوم فيه تكاثر التخصصات الفرعية الجامعية بالفصل بين جميع الفروع فقه اللغوية والتي قاومت على قاعدة أوروبية، كالاستشراق (مع أنه يقوم أيضاً بالربط بينها). ويدعي الخبير الاقليمي، كما يسمى الآن، المعرفة الخابرة

المناطقية التي توضع في خدمة الحكومات أو <دوائر> الأعمال أو كليهما. وقد انحلت المعرفة الضخمة شبه المادية المختزنة في حوليات الاستشراق الأوروبي الحديث - كما سجلها، مثلاً، جُول مول في سجله - الأساس للحقل في القرن التاسع عشر - وأعيد إصدارها في أشكال جديدة. وتهوم في الثقافة الآن تشكيلة واسعة من التمثيلات الهجينة للشرق. اليابان، الهند الصينية، الصين، الهند، الباكستان: إن تمثيلاتها <جميعاً> كانت، وما تزال، ذات مضاعفات واسعة، ولقد نوقشت <هذه المضاعفات> في مواضيع كثيرة ولأسباب واضحة. وللإسلام والعرب، أيضاً، تمثيلاتها التي سنعالجها هنا كما تحدث في ذلك الإلحاح المتشذر، - إنمّا المتناسق تناسقاً قوياً وعقائدياً - وهو إلحاح قل ما يناقش، الذي وزع الاستشراق الأوروبي التقليدي نفسه إليه في الولايات المتحدة.

1- الصورة الشعبية وتمثيلات العلوم الاجتماعية:

فيما يلي بضعة أمثلة على الطريقة التي كثيراً ما يُمثل بها العربي اليوم. لاحظ إلى أي درجة من الفورية يبدو العربي قادراً على إفساح المجال لاستيعاب التحولات والتقليصات - وجميعها من نمط، ببساطة، متحيز - التي يحشر فيها باستمرار. كان الزي <المخصص> لحفل ليمّ الشمل في جامعة برنستن عام 1967 قد صمم قبل حرب حزيران. وكان ينتوي للمتخلل الأساسي - إذ أنه سيكون خطأ أن يوصف الزي بأكثر من كونه إحيائياً بصورة خام - أن يكون عربياً: ثوب، ولباس رأس، وصندل. وبعد الحرب مباشرة، حين أصبح واضحاً أن المتخلل العربي سيكون أمراً محرّجاً، صدر مرسوم بتغيير الخطط الموضوعية للم الشمل. <وقضت الخطة الجديدة> بأن يسير الخريجون المحتفى بهم، وهم يرتدون الزي كما كان مقرراً في الأصل، في موكب رافعين أيديهم فوق رؤوسهم بحركة تعبر عن الهزيمة القانطة. وكان هذا هو ما صارته العربي. وكان المجال والمدى اللذان أعطيا له يقتصران على الانتقال من نموذج منمط مرسوم بخطوط عامة شاحبة كبُدوي رحل راكب جمل إلى صورة كاريكاتيرية مقبول كتجسيد لانعدام الكفاءة وللهزيمة الهينة.

بيد أن العربي ظهر بعد حرب 1973 في كل مكان شيئاً أبعد تهديداً وأشدّ خطراً. وبرزت بانتظام رسوم ورقية تصور شيخاً عربياً يقف وراء مضخة للبنزين. لكن هؤلاء العرب كانوا بجلاء "ساميين": وكانت أنوفهم المعقوفة بحدة، والنظرات الشذراء الخبيثة المشربنة على وجوههم تذكيراً واضحاً (لجمهور غير سامي في معظمه) بأن "الساميين" كانوا يقبعون تحت كل مشكلات "نا" ومصاعب "نا" التي كانت في هذه الحالة بشكل رئيسي النقص في البنزين. وتم انتقال عداءٍ للسامية شعبي من هدف يهودي إلى آخر عربي بسلاسة، إذ أن الشخصية كانت، جوهرياً، نفسها.

وهكذا، فإذا كان العربي يحتل مكاناً يكفي لجذب الانتباه، فإنه يحتله كقيمة سلبية. فهو يعاين كمخرب لوجود إسرائيل والغرب، أو في نظرة أخرى للشيء ذاته، كعقبة أمكن تجاوزها لخلق إسرائيل عام 1948. وإذا كان هذا العربي ذا تاريخ <على الإطلاق>، فإن تاريخه جزء من التاريخ الممنوح له (أو المستلب منه، فالفرق ضئيل) من قبل التراث الاستشراقي و، في مرحلة تالية، التراث الصهيوني. لقد عويّنت فلسطين - من قبل لمارتين والصهاينة الأوائل على حد سواء - صحراء خالية تنتظر التفجر بالازدهار، وكان يفترض أن القلة من السكان الذين كانوا فيها رحّل لا وزن لهم ولا حق فعلياً في الأرض وأنهم، لذلك، دون واقع ثقافي أو قومي. وهكذا فإن العربي يتصور الآن ظلاً يطارد اليهودي. وفي ذلك الظل - ما دام العرب واليهود ساميين شرقيين - يمكن أن يوضع كل ما يحسه الغربي من ريبة تقليدية كامنة بإزاء الشرقي. ذلك أن يهودي أوروبا في المرحلة السابقة على النازية قد انشعب: وما لدينا الآن هما بطل يهودي، مبتنى من مذهب تعدي، أعيد بناؤه، للمستشرق - المغامر - الرائد (بيرتن، لين، رينان) وظله المنسل، المخيف بشكل غامض مبهم؛ الشرقي العربي. وبقيد العربي، وقد عزل عن كل شيء عدا الماضي الذي خلّقه له المماحكات الاستشراقية، إلى مصير يسمره ويحكم عليه بسلسلة من ردود الفعل التي تلقى عقابها بين فترة وأخرى على يد ما تعطيه بربارة توكمات الاسم اللاهوتي "سيف إسرائيل الرهيب الباتر".

والى جانب عدائه للصهيونية، فإن العربي مزود بالنفط. وتلك خصيصة سلبية أخرى، إذ أن غالبية المسارد المقدمة عن النفط العربي تساوي بين المقاطعة النفطية في 1973 - 1974 (التي أفادت منها رئيسياً شركات النفط الغربية ونخبة عربية حاكمة صغيرة) وبين غياب أي مؤهلات أخلاقية عربية لامتلاك مثل هذا الاحتياطي النفطي الهائل. والسؤال الذي يطرح في الأعم الأغلب، دون أي من التحسينات الاستبدالية اللبقة المعتادة، هو لماذا يمتلك بشر كهؤلاء العرب حق إبقاء العالم المتطور (الحر، الديموقراطي، الأخلاقي) مهدداً؟ ومن أسئلة كهذه ينبع الاقتراح المتكرر بأن تقوم قوات الجيش البحرية <الأميركية> بغزو حقول النفط العربية.

في الأفلام والتلفاز يرتبط العربي إما بالفسق أو بالغدر والخديعة المتعطشة للدم. ويظهر منجلاً، ذا طاقة جنسية مفرطة، قديراً، دون شك، على المكيدة البارة المراوغة لكنه، جوهرياً، سادي، خؤون، منحط، تاجر رقيق، راكب جمال، صراف، وغد متعدد الظلال: هذه بعض الأدوار التقليدية للعربي في السينما. وكثيراً ما يرى العربي القائد (للصوص المغيرين، والقراصنة، والعصارة "من السكان الأصليين") يزمجر في وجه البطل الغربي المأسور والفتاة الشقراء (وكلاهما مفعم بالصحة والعافية)، "رجالي سيقتلونكما، لكنهم - يحبون أن يتسلوا أولاً"، وينظر نظرة تنقط خبثاً وشبقاً فيما يتكلم؛ وهذا حط شائع من قدر <شخصية> شيخ فالنتينو. وفي أشرطة الأخبار، أو أشرطة الأخبار المصورة، يظهر العرب دائماً بأعداد

ضخمة. لا فردية، لا خصائص أو تجارب شخصية. وتمثل معظم الصور الهيجان والبؤس الجماعيين، أو الإشارات اللاعقلانية (والشاذة حتى اليأس، بالتالي). وخلف هذه الصور جميعاً يترصد خطر الجهاد المهدد. والعاقبة: الخوف من أن المسلمين (أو العرب) سوف يحتلون العالم. تنشر الكتب والمقالات بانتظام عن الاسلام والعرب، دون أن تمثل تغييراً إطلاقاً بالقياس الى المماحكات الزعاف التي سادت القرون الوسطى وعصر النهضة. ولا يصدق على أية مجموعة عرقية أو دينية سوى العرب أن أي شيء يمكن عملياً أن يقال أو يكتب عنها دون تحد أو احتجاج. لقد قال دليل المسابقات لعام 1975، الذي وضعه طلاب الاجازة في كلية كولومبيا، عن برنامج اللغة العربية أن كل لفظة من لفظتين في اللغة ذات علاقة ما بالعنف، وأن العقل العربي كما "ينعكس" في اللغة تبجحي دون انقطاع. وبلغت مقالة قريبة العهد كتبها إيميت تيرل في مجلة هاربر درجة أعلى من القذف والتجريح والعنصرية العرقية، إذ طرحت منظومة تقول إن العرب أساساً قتلة وإن العنف والخديعة محمولان في المورثات العربية (102). ويكشف مسح دراسي بعنوان العرب في الكتب الدراسية الأميركية معلومات خاطئة الى الحد الأقصى من الادهاش، او بالحري، تمثيلات على درجة قصوى من الفظاظ، لمجموعة عرقية - دينية. إذ يؤكد أحد هذه الكتب "أن القلة من أهل هذه المنطقة <العربية> يعرفون أن ثمة طريقة أفضل للحياة"، ثم يتابع سائلاً ببراءة سلابة، "ما الذي يربط بين شعوب الشرق الأوسط؟" والجواب، المعطى دون تردد، هو "أن الرباط النهائي هو عدائية العرب - وكرههم - لليهود وللأمة الاسرائيلية". وجنباً الى جنب مع مثل هذه المادة، ثمة ما يلي، في كتاب آخر، عن الإسلام: "بدأ الدين الاسلامي، المسمى الاسلام، في القرن السابع. وقد بدأه رجل أعمال ثري من شبه الجزيرة العربية يدعى محمد. وقد ادعى أنه نبي. ووجد أتباعاً بين العرب الآخرين. وأخبرهم بأنهم اختيروا لكي يحكموا العالم". وتتلو هذه النتفة من المعرفة نتفة أخرى مثلها في دقتها: "بعد موت محمد بقليل، سُجلت تعاليمه في كتاب يدعى القرآن. وصار الكتاب المقدس للإسلام" (103).

هذه الأفكار الخام تتلقى الدعم، لا النقض، من قبل الجامعي الذي يمتحن دراسة الشرق الأدنى العربي . (جدير بالملاحظة، بالمناسبة، أن الحدث الذي أشرت اليه في برنستن تم في جامعة تفاخر بدائرتها لدراسات الشرق الأدنى التي تأسست عام 1927، وهي أقدم الدوائر المماثلة في البلاد). خذ مثلاً <على هذا> التقرير الذي أنتجه عام 1967 مورويبرغر، وهو أستاذ لعلم الاجتماع ودراسات الشرق الأدنى في برنستن، بتوصية من وزارة الصحة، والتعليم، والضمان الاجتماعي <الأميركية>، وكان بيرغر يومها رئيس رابطة دراسات الشرق الأوسط (ردش أ) وهي الرابطة المهنية، التي تأسست عام 1967، لباحثين معنيين بجميع جوانب الشرق الأدنى، "بصورة رئيسية منذ ظهور الاسلام، ومن وجهة نظر فروع المعرفة في العلوم الاجتماعية والانسانية" (104). وقد أعطي بيرغر لدراسته العنوان التالي: "دراسات الشرق الأوسط وشمال أفريقيا: التطورات

والحاجات"، ونشرها في العدد الثاني من نشرة ردمش أ. وبعد أن قام بمسح للأهمية الاستراتيجية، والاقتصادية، والسياسية للمنطقة بالنسبة للولايات المتحدة، وبعد أن أقر المشروعات المختلفة للحكومات الأميركية وللمؤسسات الخاصة لدعم برامج الجامعات - قانون التعليم المرتبط بالدفاع القومي لعام 1958 (وهو مبادرة أوحى بهابشكل مباشر إطلاق القمر الروسي سبوتنيك)، وتأسيس الروابط بين مجلس الأبحاث في العلوم الاجتماعية وبين دراسات الشرق الأوسط، الخ - توصل بيرغر الى الاستنتاج التالي:

"إن منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا ليست مركزاً للإنجازات الثقافية العظيمة، ولا يحتمل أن تغدو كذلك في المستقبل القريب. ومن ثم فإن دراسة هذه المنطقة ولغاتها لا تكون المكافأة <المرجوة> منها بذاتها، فيما يتعلق بالثقافة الحديثة.

ومنطقتنا ليست مركزاً لقوة سياسية عظيمة ولا تمتلك الطاقة الكامنة لتغدو مركزاً كهذا والشرق الأوسط (والى حد أقل شمالي أفريقيا) ما برح يتراجع في أهميته السياسية المباشرة للولايات المتحدة (حتى على صعيد القيمة النابعة من "العنوان الرئيسي" في الصحف، أو على صعيد القيمة الازعاجية) بالمقارنة مع أفريقيا، وأميركا اللاتينية، والشرق الأقصى.

. وهكذا فإن الشرق الأوسط الماصر لا يمتلك إلا في صورة مصغرة نمط الخصائص التي تبدو مهمة لاجتذاب الاهتمام البحثي. ولا يضائل هذا من سريانية دراسة المنطقة أو قيمتها الفكرية أو من الجودة النوعية لعمل الباحثين عليها. لكنه يضع حدوداً، ينبغي أن نكون مدركين لها، لمقدرة <هذا> الحقل على النمو من حيث أعداد الذين يدرسونه ويدرسونه" (105).

كنبوءة، هذا كلام يستثير الشفقة، طبعاً؛ وما يجعله على درجة أكبر من ضالة التوفيق هو أن بيرغر قد كلف بإعداد التقرير لا لأنه كان خبيراً بشؤون الشرق الأدنى الحديث وحسب، بل لأنه كان يتوقع منه أيضاً - كما هو جلي من خاتمة التقرير - أن يكون في وضع جيد للتكهن بمستقبل <الشرق>، ومستقبل السياسة. ولم يكن إخفاقه في رؤية كون الشرق الأوسط ذا أهمية سياسية عظيمة وكونه، من حيث الطاقة الكامنة، ذا قوة سياسية عظيمة، ضلالاً للمحاكمة عارضاً، في اعتقادي. فكلا الخطأين الرئيسيين في عمل بيرغر ينبع من المقطعين الأول والأخير، اللذين ينحدران في نسبهما من تاريخ الاستشراق كما ما برحنا ندرسه. إذ أن في ما يقوله بيرغر عن غياب أي إنجازات ثقافية عظيمة، وفي ما يستنتجه حول الدراسة المستقبلية - وهو أن الشرق الأوسط لا يجذب الاهتمام البحثي بسبب من نقاط ضعفه الداخلية المبنية فهي - نسخاً يكاد يكون

كامل الدقة للرأي الاستشراقي الشرائعي بأن الساميين لم ينتجوا أبداً ثقافة عظيمة وأن العالم السامي، كما قال رينان مراراً – كان من الفقر بحيث أنه عجز دائماً عن اجتذاب الاهتمام العالمي. وعلاوةً، فإن بيرغر، بإصداره لهذه الأحكام التي احتفت بها الأجيال، ويكونه أعمى عما هو ماثل أمام عينيه – فبعد كل حساب، لم يكن بيرغر يكتب قبل خمسين عاماً، بل في زمن كانت الولايات المتحدة فيه تستورد، فعلاً، حوالي 10 بالمئة من نبطها من الشرق الأوسط، وكانت فيه استثمارات الاستراتيجية والاقتصادية في المنطقة هائلة بما يفوق التصور – كان يقوم بضمان مركزية موقعه الخاص كمستشرق. ذلك أن ما يقوله بالفعل هو أن الشرق الأوسط، في غياب رجال من مثله، سوف يهمل؛ وأن هذا المكان، من دون دوره التوسطي التفسيري، لن يفهم، جزئياً لأن القليل مما هو موجود وجدير بالفهم شاذ غريب إلى حد كبير، وجزئياً لأن المستشرق وحده قادر على تفسير الشرق، ما دام الشرق عاجزاً جذرياً عن تفسير نفسه.

لم يكن بيرغر مستشرقاً كلاسيكياً حين كتب (لم يكن وليس) بقدر ما كان عالم الاجتماع محترفاً؛ غير أن هذه الحقيقة لا تقلل من مقدار دينه للاستشراق ولأفكار الاستشراق. وبين هذه الأفكار ثمة المقت الغريزي والتحقيق، اللذان أعطيا شرعية خاصة، للمادة التي تشكل أساس دراسته. وهما من القوة لدى بيرغر بحيث أنهما يعميان الوقائع الماثلة أمام عينيه. وما هو باهر إلى درجة أكبر هو أنهما يلغيان ضرورة أن يسأل نفسه لماذا يبدو له أن يوصي بأن يكرس أي إنسان نفسه، كما يفعل هو، لدراسة ثقافة الشرق الأوسط إذا كان هذا الشرق "ليس مركزاً للإنجازات الثقافية العظيمة". إن الباحثين – أكثر من الأطباء، مثلاً – يدرسون ما يودون وما يثير اهتمامهم، ومامن شيء سوى حس مغالٍ بالواجب الثقافي يدفع باحثاً إلى دراسة ما لا يحمل فكرة طيبة عنه. ومع ذلك فإن مثل هذا الحس بالواجب هو بالضبط ما رعاه الاستشراق ونماه، لأن الثقافة عامة وضعت المستشرق لأجيال على حواجز الدفاع حيث واجه الشرق في عمله المحترف – واجه بربريته، وشذوذيته، وصعوبة مراسه – وأبقاه بعيداً مهدداً باسم العرب ولمصلحته.

إنما أذكر بيرغر مثلاً على الموقف الجامعي من الشرق الاسلامي، مثلاً على الطريق التي يمكن بها لمنظور متفقه أن يعزز الكاريكاتيرات التي تروجها الثقافة الشعبية. غير أن بيرغر يمثل كذلك التحول الأكثر جريئاً الآن في الاستشراق: تحوله من فرع فقه لغوي جوهرياً، ومن إدراك عام غائم للشرق، إلى تخصص من تخصصات العلوم الاجتماعية. فلم يعد المستشرق يحاول أن يتقن أولاً لغات الشرق المنطوية، بل أنه يبدأ بدلاً من ذلك كعالم اجتماعي مدرب ثم "يطبق" علمه على الشق، أو على أي مكان آخر. وهذا هو الاسهام الاميركي تحديداً في تاريخ الاستشراق، ويمكن التأريخ له، بصورة تقريبية، بالمرحلة التالية مباشرة للحرب العالمية الثانية، عندما وجدت الولايات المتحدة نفسها في الموقع الذي كانت

بريطانيا وفرنسا قد أخليتاه منذ عهد قريب. ولقد كانت التجربة الأميركية للشرق قبل تلك اللحظة الاستثنائية محدودة. كان عزليونون ثقافيون مثل ملفل على اهتمام بالشرق، كما زاره كتاب كليون مثل مارك توين وكتبوا عنه؛ وأبصر التجاوزيون الأميركيون وشائج بين الفكر الهندي وفكرهم؛ وقام بضعة دارسين للاهوت والكتاب المقدس بدراسة اللغات الكتابية الشرقية؛ كما حدثت، بين آن وأن، مواجهات دبلوماسية وعسكرية مع القراصنة البرابرة وأمثالهم؛ وتوجهت حملة بحرية نادرة الى الشرق الأقصى؛ وتوجه، طبعاً، المبشرون الحاضرون دائماً الى الشرق. لكنما لم يكن ثمة تراث عريق للاستشراق، باستثمارات جذرية فيه. ولذلك فإن المعرفة بالشرق في الولايات المتحدة لم تمرر أبداً عبر العمليات المصغية، المفصحة، المستبينة التي كانت بدايتها في دراسة فقه اللغة، والتي مررت عبرها في أوروبا. وعلاوة، فإن الاستثمار التخلي لم يحدث أبداً كذلك، ربما لأن الحدود الأميركية، الحدود التي كانت تهم فعلاً، كانت الحدود باتجاه الغرب. فقد أصبح الشرق إذن، بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة، لا مسألة شاملة عريضة كما كان قد تمثل في أوروبا لقرون، بل مسألة إدارية، قضية للمعالجة السياسية. ثم دخل العالم الاجتماعي والخبير الجديد، اللذان ألقى على عاتقهما الضيقين نوعاً عبء <وشاح> الاستشراق. وقد قاما بدورهما، كما سنرى، بإدخال تغيرات عليه جعلته يكاد يكون عصياً على التمييز. لكن المستشرق الجديد، على أية حال، ورث مواقف العدائية الثقافية واحتفظ بها.

إن أحد الجوانب الباهرة لاهتمام العلوم الاجتماعية الأميركية بالشرق هو تجنبه المطلق للأدب. فبوسعك أن تقرأ أكداً من الكتابة الخبيرة عن الشرق الأدنى دون أن تلقى إشارة واحدة الى الأدب. ذلك أن ما يبدو أكثر أهمية بكثير في عرف الخبير المناطق هي "الحقائق"، التي ربما كان النص الأدبي يشكل قلقاً لها. والحصيلة الصافية لهذا الاسقاط الاستثنائي في الوعي الأميركي الحديث للشرق العربي أو الاسلامي هي إبقاء المنطقة وسكانها خصاً تصورياً، مقلصين الى "مواقف"، و "اتجاهات"، و "إحصائيات": وباقتضاب، لا مؤسسين <مجريين عن الانسانية>. وما دام الشاعر أو الروائي العربي - وثمة الكثيرون منهم - يكتب عن تجاربه، وقيمته، وإنسانيته (مهما يكن ذلك غريباً)، فإنه في الواقع الفعلي يمزق مختلف الأنساق (الصور، والشعيرات، والتجريدات) التي يمثل عن طريقها الشرق. فالنص الأدبي يتحدث، مباشرة نوعاً، عن واقع حي؛ ومصدر قوته لا كونه عربياً، أو فرنسياً، أو إنكليزياً، بل إن قوته لتكمن في قوة الكلمات وحيويتها، الكلمات التي تدفع المعبودات من بني أذرع المستشرقين، لنستخدم استعارة فلوبير في إغواءات القديس انطوان بصورة مركبة، وتجعلها تطرح أولئك الأطفال المشلولين العظام - وهم أفكار المستشرقين عن الشرق - الذين يتظاهرون بأنهم الشرق ويريدون إقناع الآخرين بذلك.

ويمثل غياب الأدب والموقع الضعيف نسبياً لفقه اللغة في الدراسات الأميركية المعاصرة للشرق الأدنى على شذوذية سلوكية جديدة في الاستشراق، حيث يجسد استخدامي نفسه للفظ في الواقع شذوذاً عن القياس. ذلك أنه ليس ثمة إلا القليل فيما يقوم به الآن الخبراء الجامعيون بالشرق الأدنى مما يشبه الاستشراق التقليدي من النوع الذي انتهى مع جب وماسينيون؛ والأشياء الرئيسية التي يعاد انتاجها هي، كما قلت، عدائية ثقافية محددة وحس لا يقوم على فقه اللغة بقدر ما يقوم على "المعرفة الخابرة". ومن حيث النسب، فإن الاستشراق الأميركي الحديث ينحدر من أشياء مثل مدارس الجيش اللغوية التي أسست خلال الحرب وبعدها، واهتمام الحكومة والشركات المفاجئ بالعالم اللاغربي في مرحلة ما بعد الحرب، والتنافس في الحرب الباردة مع الاتحاد السوفيتي، والموقف التبشيري المترسب بإزاء الشرقيين الذين بلغوا، في عرف الغرب، نقطة النضج للإصلاح وإعادة التربية والتعليم. والدراسة التي لا تقوم على فقه اللغة للغات الشرقية الاقتصادية مفيدة لأسباب استراتيجية أولية واضحة، لكنها مفيدة أيضاً في إضفاء طابع من السلطة المرجعية، بل من الغموض الساحرة، على "الخبير" الذي يبدو قادراً على التعامل مع مادة معماة الى درجة اليأس بمهارة من الطراز الأول.

في ترتيب الأشياء النابع من العلوم الاجتماعية، تمثل دراسة اللغة مجرد أداة لغايات أسمى، هي بالتأكيد ليست قراءة النصوص الأدبية. ففي عام 1958، مثلاً، أصدر معهد الشرق الأوسط - وهو مؤسسة شبه حكومية أنشئت لكي ترعى وتشرف على الاهتمام البحثي بالشرق الأوسط - تقريراً عن الأبحاث الجارية. ويمهد في هذا التقرير للاسهام المسمى "الوضع الحاضر للدراسات العربية في الولايات المتحدة" (ومن الشيق أن كاتب هذا القسم أستاذ للعبرية) باقتباس رشيمي يعلن أن "المعرفة باللغات الأجنبية لم تعد، مثلاً، مجالاً مقصوراً على الباحثين في العلوم الانسانية. بل أصبحت أداة عمل للمهندس، والاقتصادي، والعالم الاجتماعي، وكثير من المختصين الآخرين". ويؤكد التقرير بأكمله على أهمية اللغة العربية للمدراء التنفيذيين لشركات النفط، والفنيين التقنيين، وأفراد القوات العسكرية. إلا أن لباب التقرير الحق هو هذا الثلاثي من الجمل: "إن الجامعات الروسية تنتج الآن خريجين يتكلمون العربية بطلاقة. وقد أدركت روسيا أهمية استهواء البشر عن طريقة عقولهم، باستخدام لغاتهم الخاصة. والولايات المتحدة لا ينبغي أن تنتظر أكثر مما انتظرت قبل أن تطور برامج اللغات الأجنبية فيها". وهكذا، فإن اللغات الشرقية جزء من أهداف سياسية ما - كما كانت دائماً الى حد بعيد وما تزال - أو جزء من جهد إعلامي دعائي مدعم مستمر. وبكلا هذين الهدفين تصبح دراسة اللغات الشرقية أداة تبرهن أطروحة هارلد لاسول في الإعلام الدعائي، حيث لا يهم إطلاقاً ما يكونه البشر أو ما يعتقدونه، بل ما يمكن أن يدفعوا الى أن يكونوه ويعتقدوه:

"تجمع وجهة النظر الاعلامية الدعائية في الواقع بين احترام الفردية واللامبالاة بالديموقراطية الشكلية. ويصدر احترام الفردية عن اعتماد العمليات التي تتم على صعيد واسع على تأييد الكتلة الجماهيرية وعلى التجربة المركبة لمتغيرة الأفضليات الانسانية. . . وهذا الاعتبار للأفراد الكتلة الجماهيرية لا يقوم على مذهبيات ديموقراطية تتعلق بكون الأفراد خير الحكام على مصالحهم. بل إن رجل الإعلام الدعائي الحديث، كعالم النفس الحديث، يدرك أن الأفراد غالباً ما يكونون حكماً سيئين على مصالحهم، إذ يقفزون من بديل الى آخر دون سبب سليم أو يتشبثون بجبن بشظايا صخرة طحلبية ما من صخور القرون. <ولذلك> فإن حساب إمكانية ضمان تغير دائم في العادات والقيم يشبك ما هو أكثر بكثير من مجرد تقدير أفضليات الأفراد بشكل عام. بل إنه يعني أن نأخذ بعين الاعتبار نسيج العلاقات التي يتحرك الأفراد في شبكتها، باحثين عن علامات للتفضيل قد لا تعكس أي تأمل وتقصد وموجهين برنامج <البحث؟> باتجاه حل ملائم في الواقع وبالإشارة الى تلك التكييفات التي تتطلب فعلاً جماهيرياً، فإن مهمة رجل الإعلام الدعائي هي اختراع رموز هدفية تؤدي وظيفة مزدوجة هي تسهيل التبنّي وتسهيل التكيف. وينبغي أن تكون الرموز قادرة على أن تستحث القبول تلقائياً وينتج أن المثال الإداري الأعلى هو السيطرة على موقف ما لا بالفرص والإكراه، بل بالكهانة إن رجل الإعلام الدعائي ليؤمن بداهة أن العالم مسبب كلية، فيما يؤمن أنه، جزئياً فقط، قابل للتكهن به " (107).

ومن ثم، فإن اللغة الأجنبية المكتسبة تحول الى جزء من هجوم خفي لطيف على السكان، بالضبط كما أن دراسة منطقة أجنبية كالشرق تحول الى برنامج للسيطرة بالكهانة.

غير أن برامج كهذه ينبغي أن يكون لها دائماً قشرة براقة تزينها؛ وتترك <مهمة خلق هذه القشرة> عادة للباحثين، وذوي النيات الحسنة، والمتحمسين. والفكرة التي تشجع هي أننا، بدراسة الشرقيين، أو المسلمين، أو العرب، نستطيع "نحن" أن نعرف شعباً آخر، نعرف طريقة حياته وتفكيره، وهكذا. ولهذه الغاية، يفضل دائماً أن ندعهم يتحدثون بأنفسهم، ويمثلون أنفسهم (رغم أن هذا الاختلاق متبطن بعبارة ماركس - التي يتفق معها لاسول - الموجهة الى لويس نابليون: "إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ينبغي أن يمثلوا")، لكننا الى نقطة محددة فقط، وبطريقة خاصة. عام 1973، أثناء الأيام القلقة لحرب تشرين بين العرب وإسرائيل، استكتبت مجلة النيويورك تايمز مقالين: أحدهما يمثل الجانب الاسرائيلي والثاني الجانب العربي للنزاع. وقد عرض الجانب الاسرائيلي محام إسرائيل، وعرض الجانب العربي سفير أميركي سابق الى دولة عربية لم يكن قد تلقى أي تدريب رسمي في الدراسات الشرقية. ولئلا نقفز فوراً الى الاستنتاج البسيط بأن العرب اعتبروا عاجزين عن تمثيل أنفسهم، يحسن بنا أن نتذكر أن كلا العرب واليهود في هذه الحالة كانوا

ساميين (بالدلالة الثقافية العريضة التي ما زلت أناقشها) وأن كليهما كانا الآن يدفعان الى أن يمثلًا من أجل جمهور غربي.

وجدير بالتذكر هنا هذا المقطع لـ <مارسيل> بروست، الذي يصف فيه الظهور المفاجئ ليهودي في صالون ارستقراطي كما يلي:
"إن الرومانيين، والمصريين، والأتراك قد يكرهون اليهود. لكن الفروق بين هؤلاء الناس، في غرفة استقبال فرنسية، ليس على قدر كبير من الوضوح؛ وإن إسرائيلياً يدخل الغرفة كما لو كان ينبثق من قلب الصحراء، بجسده المقوس كجسد الضبع، وعنقه المندفع بانحراف الى الأمام، وهو يفيض "بسلامات" مفعمة بالكبرياء، ليشبع إشباعاً كاملاً ذوقاً محدداً يروق له الشرقي" (108).

2- سياسة العلاقات الثقافية:

فيما هو سليم أن يقال إن الولايات المتحدة لم تصبح في الواقع امبراطورية عالمية إلا في القرن العشرين، فإنه سليم أيضاً أن الولايات المتحدة كانت خلال القرن التاسع عشر معنية بالشرق بطرق مهدت لاهتمامها اللاحق، الامبريالي علناً، به. ولندع جانباً الحملة ضد القراصنة البرابرة في 1801 و 1815، من أجل أن نتأمل تأسيس الجمعية الشرقية الأميركية عام 1842. ففي اجتماعها السنوي الأول عام 1843، طرح رئيس الجمعية، جون بكرينغ، النقطة التالية: وهي أن أميركا ارتأت لنفسها دراسة الشرق من أجل أن تقتفي مثل القوى الامبريالية الأوروبية. وكانت رسالة بكرينغ هي ان إطار الدراسات الشرقية – في ذلك الوقت كما هو الآن – كان سياسياً، لا بحثياً ببساطة. لاحظ في الملخص التالي كيف لا تترك خيوط المنظومة التي تقدم الحجج لصالح الاستشراق أي مجال للشك في النيات التي تكمن وراءها:

"في الاجتماع السنوي الأول للجمعية الأميركية عام 1843، بدأ الرئيس بركينغ برسم تخطيط أولي استثنائي للحقل الذي اقترح أن تقوم برعايته بلغت الانتباه الى الظروف الملائمة لملاءمة خاصة في ذلك الوقت، السلام الذي يسود كل مكان، وسهولة الوصول بحرية أكبر الى البلدان الشرقية، والتسهيلات الأعظم للاتصالات. لقد بدت الأرض هادئة أيام مترنيخ ولويس فيليب. واقترح مد خط له عبر الاطلنطي. وكانت أهداف الجمعية رعاية المعرفة في اللغات الآسيوية والأفريقية، والبولينيزية، وفي كل ما يخص الشرق، وخلق تذوق للدراسات الشرقية في هذه البلاد، ونشر النصوص، والترجمات والمراسلات بين الباحثين، وجمع مكتبة وخزانة. ولقد تم القيام بمعظم العمل في حقل الدراسات الآسيوية، وبشكل خاص في اللغات السنسكريتية والسامية" (109).

مترنيخ، لويس - فيليب، معاهدة نانكنغ، الوب الدافع: كلها توي بالكوكة
الامبريالية التي سملت الاختراق الأورو - أمريكي للشرق. ولم يتوقف هذا
لحظة. حتى الارساليون الأميركيون الخرافيون الى الرشق خلال القرنين
التاسع عشر والعشرين استقوا أدوارهم كما عينها لهم لا الرب بل ربهم
هم، وثقاتهم، وقدرتهم (110). لقد أسهمت المؤسسات التبشيرية
المبكرة، طبعاً - المطابع، المدارس، الجامعات، المشافي، وأمثالها - في
تحسين أمور المنطقة، لكن هذه المؤسسات، من حيث شخصيتها
الامبريالية بالذات والدعم الذي تلقته من حكومة الولايات المتحدة، لم تكن
مختلفة عن مقابلاتها الفرنسية والبريطانية في الشرق. وخلال الحرب
العالمية الأولى، لعب ما كان له أن يصبح فيما بعد اهتماماً رئيسياً
للسياسة الأميركية بالصهيونية واستعمار فلسطين، دوراً بارزاً في دخول
الولايات المتحدة الحرب؛ وتعكس المناقشات البريطانية قبل وعد بلفور
وبعده (تشرين الثاني 1917) الجدية التي بها أخذ هذا الوعد في الولايات
المتحدة (111). وقد كان تصاعد مصالح الولايات المتحدة في اشرق
الأوسط خلال الحرب العالمية الثانية، وبعدها حدثاً استثنائياً. وكانت
القاهرة، وطهران، وشمال أفريقيا حلقات للحرب مهمة، وفي تلك الوضعية
الاطارية، مع استغلال نفطها ومصادر طاقتها الاستراتيجية والانسانية بزيادة
من بريطانيا وفرنسا، أعدت الولايات المتحدة العدة من أجل دورها
الامبريالي الجديد بعد الحرب.

ولم يكن أقل جوانب هذا الدور <أهمية؟> "سياسة للعلاقات الثقافية" كما
حددها مورتيمر غريفز عام 1950. وكان جزء من هذه السياسة، كما قال،
محاولة للحصول على "كل منشور ذي أهمية في كل لغة هامة من لغات
الشرق الأدنى نشر منذ 1900" محاولة "ينبغي على الكونغرس أن يقرها
بوصفها إجراء من إجراءات أمننا القومي". ذلك أن ما كان بوضوح في موضع
الرهان، كما قال غريفز في منظومته (متوجهاً الى آذان صاغية متقبلة،
بالمناسبة) كان الحاجة الي "فهم امريكي أفضل بكثير للقوى التي تصطرع
مع الفكرة الاميركية من أجل أن يتقبلها الشرق الأدنى، وكانت القوتان
الرئيسيتان بين هذه القوى، طبعاً، الشيوعية والاسلام" (112). ومن مثل
هذا الاهتمام وكملاحق معاصر للجمعية الشرقية الاميركية التي كانت أكثر
رجعية، وُلد الجهاز الهائل للبحث في شؤون الشرق الأوسط. ولقد كان
النموذج، في كلا موقفه الاستراتيجي صراحة، وفي حساسيته بإزاء الأمن
القومي والسياسة القومية (لا، كما يفترض غالباً، بإزاء البحث المجرد)
معهد الشرق الأوسط، الذي أنشئ في واشنطن في أيار 1946 تحت
إشراف الحكومة الاتحادية الفدرالية (113) إن لم يكن ضمنها أو من قبلها
كلية.

ومن مثل هذه المنظمات نمت رابطة دراسات الشرق الأوسط، ونما، الدعم
القوي من قبل مؤسسة فورد وغيرها، والبرامج الاتحادية المتنوعة،
ومشاريع البحث التي نفذتها كيانات مثل وزارة الدفاع، هيئة الراند، ومعهد

هدسون، والجهود الاستشارية والضغط الرواقية للمصارف وشركات النفط، والشركات متعددة القوميات، وما شابه ذلك. وليس تقليصاً للأشياء أن يقال عن هذا كله إنه يحتفظ، في معظم أدائه الوظيفي العام كما في أدائه الوظيفي التفصيلي، بالموقف الاستشراقي التقليدي الذي كان قد طُور في أوروبا.

إن الموازنة بين المخططات الأوروبية والأميركية المتعلقة بالشرق (الأدنى والأقصى) موازنة واضحة. لكن ما قد يكون أقل وضوحاً هو (أ) إلى أي مدى تم استيعاب التراث الأوروبي للبحث الاستشراقي، إن لم يكن تملكه، كما تم تطبيعته، وتدجينه، وشعبنته وإضافته إلى الازدهار الذي طرأ على دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة إلى ظهور موقف متناسق متماسك بين الباحثين والمؤسسات، والأساليب الانشائية، والتوجهات، رغم المظهر المعاصر من التصفية الاجتماعية. ولقد ناقشت من قبل أفكار جب، لكن ثمة حاجة إلى الإشارة إلى أنه أصبح في منتصف الـ 1950 (ات) مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط في هارفرد، من حيث مارست أفكاره وأسلوبه تأثيراً هاماً. وكان وجود جب في الولايات المتحدة مختلفاً فيما فعله للحقل عن وجود فيليب حتي في برنستن منذ أواخر الـ 1920 (ات). فقد أنتجت دائرة برنستن عدداً كبيراً من الباحثين المهمين، وقد أثار النمط الذي تميزت به من الدراسات الشرقية اهتماماً بحثياً عظيماً في هذا الحقل. أما جب فقد كان، في مقابل ذلك، أكثر التصاقاً بحق بجانب المتعلق بالسياسة العامة من الاستشراق، وإلى حد أبعد بكثير من مركز حتي في برنستن، فإن مركز جب في هارفرد محرق الاستشراق على تناول مرتبط بالدراسات الإقليمية والحرب الباردة.

على أي حال، لم يستخدم عمل جب نفسه بشكل صريح لغة الانشاء الثقافي التي سادت في التقليد النابع من رينان، ويكر، وماسينيون. غير أن هذا التقليد، وجهازه الفكري، ومذهبياته، كانت حاضرة حضوراً باهراً بصورة رئيسية (لكنها ليست حصرية) في عمل غوستاف فون غرونباوم وسلطته المؤسسية، في جامعة شيكاغو وجامعة كاليفورنيا - لوس أنجلوس. وقد حضر فون غرونباوم إلى الولايات المتحدة جزءاً من هجرة الباحثين الأوروبيين الفكرية هرباً من الفاشية * (114). وبعد ذلك أنتج أعمالاً كاملة استشراقية ضخمة متماسكة ركزت على الإسلام بوصفه ثقافة قدسية <دينية> ظل، منذ بدء صنعته إلى نهايتها، يصدر عليها الطق نفسه من التعميمات التي كانت جوهرية تقليدية، سلبية. وكان أسلوبه، الذي غالباً ما حمل أدلة مشوشة على تعدديته النسما - جرمانية الثقافية، وتمثله للتحيزات الشرائعية الزب - علمية الشائعة في الاستشراق الفرنسي، والبريطاني، والإيطالي، جنباً إلى جنب مع محاولة يائسة تقريباً للبقاء مراقباً - باحثاً متجرداً، يكاد يكون محالاً على القراءة. وفي صفحة نمطية من صفحاته عن صورة الذات في الإسلام، يحشر معاً نصف دزينة من الاشارات إلى نصوص إسلامية مستقاة من أكبر عدد ممكن من المراحل

<التاريخية> وإشارات الى هوسرلّ والسا - سقراطيين، وإشارات الى لفي - شتراوس ومختلف علماء الاجتماع الأميركيين. لكن هذا كله، مع ذلك ، لا يحجب كره فون غرونباوم، الذي يكاد يكون زعافاً، للاسلام. ولا يجد فون غرونباوم من صعوبة في الافتراض بداهة أن الاسلام ظاهرة أحادية وحدانية، بخلاف أي ديانة أو حضارة أخرى، ثم يمضي بعد ذلك ليظهر الاسلام ضد - إنساني، عاجزاً عن التطور، ومعرفة الذات، والموضوعية، إضافة الى كونه <عقيماً> غير خلاق، لا علمياً، وسلطوياً. وفيما يلي قبستان - وينبغي أن نتذكر أن فون غرونباوم كان يكتب (متمتعاً) بالسلطة الفريدة لباحث أوروبي في الولايات المتحدة، يدرس، ويدير، ويوزع المنح على شبكة كبيرة من الباحثين في الحقل.

"جوهرى" أن ندرك أن الحضارة الاسلامية كيان ثقافي لا يشارك "نا" تطلعاتنا الرئيسية. فهو ليس على درجة حيوية من الاهتمام بالدراسة المبتناة للثقافات الأخرى، لا كفاية في ذاتها ولا كوسيلة لفهم أفضل لشخصيته وتاريخه الخاصين. ولو كانت هذه الملاحظة سارية على الاسلام المعاصر فقط، لربما مال المرء لربطها بالحالة <الحاضرة> عميقة التشوش والقلق للاسلام، التي لا تسمح له بالتطلع الى ما هو قائم خارج ذاته الا إذا اضطر الى ذلك. لكن في ضوء كونها سارية على الماضي أيضاً، فإن المرء قد يسعى الى ربطها بالطبيعة ضد - الانسانية الأساسية لهذه الحضارة [الاسلامية]، أي، بالرفض العنيد لقبول الانسان، الى أي حد كان، بوصفه حكماً أو مقياساً للأشياء، وبالميل الى الاكتفاء بالحقيقة بما هي وصف للبنى الذهنية أو، بكلمات أخرى، بالحقيقة النفسية.

وتفتقر [القومية العربية أو الاسلامية]، رغم استخدامها من آن لآن ككلمة لاقطة، الى مفهوم الحق الالهي لأمة من الأمم؛ تفتقر الى <بنية من> القيم الأخلاقية كما تعتبر أيضاً، فيما يبدو، الى الايمان السائد في أواخر القرن التاسع عشر بالتقدم الآلي <الميكانيكي>؛ وتفتقر، قبل كل شيء، الى الحيوية الفكرية المتوثبة التي <تمتلكها أي> ظاهرة أولية. وكلا القوة وإرادة القوة هما غايتان بذاتهما. [لا يبدو أن هذه الجملة تخدم غرضاً من أغراض المنظومة، بيد أنها دون شك تمنح فون غرونباوم شعور الأمان الذي متنحه لا - جملة ذات وقع فلسفي، كما لو أنه يطمئن نفسه الى أنه يتحدث عن الاسلام بحكمة لا بانتقاص منه] ويولد الامتنعاض من الاستخفاف السياسي الذي يشعر به الاسلام نفاذ الصبر كما يعيق التحليل والتخطيط بعيدي المدى في المجال الفكري" (115).

في معظم السياقات الأخرى تسمى كتابة كهذه، بتأديب، تماحكية - أما بالنسبة للاستشراق فإنها، طبعاً، سنية نسبياً، وقد نزلت منزلة الحكمة الشرائعية في الدراسات الأميركية للشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية، رئيسياً بسبب الوزن الثقافي الامتيازي الذي يرتبط <في الذهن> بالباحثين الأوروبيين. إلا أن النقطة <المهمة> هي أن حقل

<الاستشراق> يقبل عمل فون غرونباوم دون نقد، رغم أن الحقل نفسه غير قادر اليوم على إعادة إنتاج أمثاله. ومع ذلك، فإن باحثاً واحداً فقط أخذ على عاتقه تقديم تحليل نقدي جاد لآراء فون غرونباوم: عبد الله العروي، وهو مؤرخ ومنظر سياسي مغربي.

يتدبر العروي، مستخدماً متخلل التكرار التقليصي في عمل فون غرونباوم أداة عملية للدراسة النقدية ضد – الاستشراقية، القضية التي يطرحها بطريقة باهرة عموماً. وهو يسأل نفسه ما الذي أدى بعمل فون غرونباوم، بالرغم من الكتلة الضخمة من التفاصيل فيه ومن سعة مجاله الظاهرة، الى أن يظل تقليصياً. وكما يقول العروي، "فإن الصفات التي يلصقها فون غرونباوم باللفظة <الاسلام> (قروسطي، كلاسيكي، حديث) صفات محايدة بل حتى زائدة: فليس ثمة من فرق بين الاسلام الكلاسيكي والاسلام القروسطي والاسلام هكذا معطلاً وبسيطاً . . . ولذلك فإن ثمة (في عرف فون غرونباوم)، إسلاماً واحداً فقط يتغير ضمن نفسه" (116). وقد أشاح الاسلام الحديث، تبعاً لفون غرونباوم، عن الغرب لأنه يبقى أميناً لاحتساسه الأصلي بذاته، ومع ذلك فإن الاسلام لن يستطيع أن يحدث نفسه إلا بإعادة تفسير للذات من وجهة نظر معانية غربية – وهو ما يظهر فون غرونباوم، طبعاً، أنه <عملية> مستحيلة. غير أن العروي، في وصفه لاستنتاجات فون غرونباوم، التي تمثل حصيلتها صورةً وجهيةً للاسلام كثقافة عاجزة عن الابتداع والابتكار، لا يذكر أن فكرة حاجة الاسلام الى استخدام وسائل غربية لتحسين نفسه قد أصبحت، ربما بسبب من تأثير فون غرونباوم الواسع، بدهيةً تقريباً في دراسات الشرق الأوسط. (يحث دافيد غوردن، مثلاً في كتابه تقرير المصير والتاريخ في العالم الثالث، العرب (117)، والأفارقة، والآسيويين على أ، "ينضجوا"، ويطرح منظومة تقول إن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا بالتعلم من الموضوعية الغربية).

ويكشف تحليل العروي أيضاً كيف استخدم فون غرونباوم النظرية الثقافية لدى أي. إل. كروبير من أجل فهم الاسلام، وكيف قادت هذه الاداة بالضرورة الى سلسلة من التقليصات وعمليات البتر أمكن عن طريقها تمثيل الاسلام نظاماً مغلقاً من الاقصاءات والاستثناءات. وهكذا صار بوسع فون غرونباوم أن يرى كلاً من الجوانب المتعددة المتنوعة للثقافة الاسلامية انعكاساً مباشراً لقالب أصل لا متغير، لنظرية محددة عن الله، تجبر هذه الجوانب جميعاً على اكتساب المعنى والنظام: فالتطور، والتاريخ، والتراث، والواقع في الاسلام هي جميعاً، لذلك، قابلة للتبادل. ويرى العروي بحق أن التاريخ من حيث هو ترتيب معقد متشابك من الأحداث، و<اللحظات> الزمانية، والدلالات لا يمكن أن يُقلص الى العقائدية، أو التقاليد الى اللاهوت. وقد سقط فون غرونباوم فريسةً لشيئين في آن واحد: المذهبيات الاستشراقية التي ورثها، والملمح الخاص للاسلام الذي اختار أن يؤوله باعتباره قصوراً: <وهو> أن في الاسلام نظرية دينية مفصلاً عنها بصورة دقيقة، وعدداً ضئيلاً جداً، مع ذلك، من المسارد للتجربة الدينية؛ ونظرية

سياسية مفصلاً عنها بصورة دقيقة، وعدداً ضئيلاً من الوثائق السياسية؛ ونظرية في البنية الاجتماعية، وعدداً ضئيلاً جداً من الأفعال المفردة، ونظرية في التاريخ، وعدداً ضئيلاً جداً من الأحداث المؤرخة؛ ونظرية مفصلاً عنها في الاقتصاد وعدداً ضئيلاً جداً من السلاسل المقاسة كمياً، وهكذا (118). والحصيلة النهائية هي رؤيا تاريخية للاسلام مصاباً بالعرج كلياً بنظرية لثقافة عاجزة عن أن توفي واقعها الوجودي حقاً، أو حتى أن تكتنّيه، في تجربة معتنقيه. وإسلام فون غرونباوم، بعد كل حساب، هو إسلام المستشرقين الأوروبيين المبكرين - موحد متناغم، مزدر للتجربة الانسانية العادية، إجمالي، تقليصي، لا متغير.

إن وجهة نظر كهذه في الاسلام هي، في اعماقها، وجهة نظر سياسية، وليست، حتى بطريقة استبدالية لبقة، نزيهة متجردة. وتعود قوة تأثيرها على المستشرقين الجدد (أي الأصغر سناً من فون غرونباوم) جزئياً الى سلطتها المرجعية التراثية، وجزئياً الى قيمتها الاستعمالية كمقبض لإدراك اقليم هائل من أقاليم العالم وإعلانه ظاهرة متناسقة متماسكة بصورة كلية. وما دام الاسلام لم يحتوِ احتواءً كاملاً أبداً من قبل الغرب سياسياً - ولا شك أن القومية العربية منذ الحرب العالمية الثانية ما برحت حركة تعلن عدائيتها الصريحة للامبريالية الغربية - فإن الرغبة في تأكيد أشياء مرضية فكرياً حول الاسلام على سبيل القصاص، تزداد حدة. ولقد قال أحد المراجع الثقات عن الاسلام (دون أن يخص أي إسلام أو جانب من الاسلام يقصد اليه) إنه "نموذج أولي للمجتمعات التقليدية المغلقة". لاحظ هنا الاستخدام المحسن لكلمة "اسلام" للإشارة دفعة واحدة الى مجتمع، وديانة، ونموذج أولي، وواقع. لكن هذا كله سيخضع ويجعل ثانوياً، من قبل الباحث نفسه، لمفهوم أن الاسلام ومجتمعات الشرق الأوسط، بخلاف المجتمعات العادية (مجتمعات "نا نحن") "سياسية" بصورة كلية، وهي صفة تستخدم تأنيباً للاسلام لأنه ليس "تحريراً"، لأنه عاجز عن أن يفصل (كما نفعل "نحن") السياسة عن الثقافة. والنتيجة هي صورة وجهية عقائدية بغیضة لـ "نا" ولـ "هم":

"ينبغي أن يظل فهم المجتمع شرق الأوسطي باعتباره كلاً هدفنا العظيم. ليس في طاقة مجتمع سوى المجتمعات [مثل مجتمع "نا"] التي حققت استقراراً حيوياً أن يفكر بالسياسة، والاقتصاد، والثقافة كعوالم من الوجود مستقلة استقلالاً ذاتياً صادقاً، لا كتقسيمات تسهل الدراسة وحسب. أما في المجتمع التقليدي لا يفصل بين ما لقيصر وما لله، أو الذي يوجد في حالة من السيلان <الهلامي>، فإن الترابط بين السياسة، لنقل، وجميع جوانب الحياة الأخرى هو لباب المسألة. ففي الشرق الأوسط اليوم، مثلاً، أصبحت مسائل <من مثل> هل للرجل أن يتزوج أربعة نساء أو واحدة، أن يصوم أو يفطر، أن ينال أرضاً أو يخسرها، أن يعتمد على الوحي أو على العقل، مسائل سياسية . . . والى درجة لا تقل عن المسلم نفسه، على

المستشرق الجديد أن يتساءل من جديد ما هي البنى والعلاقات الدالة المهمة في المجتمع الاسلامي" (119).

يقصد بتفاهة معظم الأمثلة المذكورة (الزواج بأربع نساء، الصيام أو الافطار، الخ) أن تكون دليلاً على شمولية الاسلام وطغيانه. أما أين يفترض ان هذا يحدث، فلا يقال لنا. لكننا نذكر بالحقيقة اللاسياسية دون شك وهي أن المستشرقين "مسؤولون الى حد بعيد عن كونهم أعطوا سكان الشرق الأوسط أنفسهم تقديراً سليماً لماضيهم" (120) خشية أن تكون عرضة لنسيان كون المستشرقين يعرفون أموراً يعجز الشرقيون تحديداً عن معرفتها بأنفسهم.

إذا كان هذا يلخص المدرسة "الصلبة" في الاستشراق الأميركي الجديد، فإن المدرسة "اللينية" تؤكد حقيقة أن المستشرقين التقليديين أعطونا الخطوط العامة الأساسية للتاريخ الاسلامي، والديانة، والمجتمع لكنهم كانوا "في الأعم الأغلب قانعين بتلخيص معنى حضارة ما بناء على بضعة من المخطوطات" (121) ولذلك فإن المختص بالدراسات الاقليمية الجديد يقدم الحجج ضد المستشرق التقليدي فلسفياً: -

"لا ينبغي أن تقرر منهجية البحث والمنطلقات النابعة من فرع التخصص ما يُختار للدراسة، كما لا ينبغي أن تحد من الملاحظة. فالدراسات الاقليمية، من هذا المنظور، تؤمن بأن المعرفة الحقيقية ممكنة بالأشياء التي توجد فقط، أما المناهج والنظريات فإنها تجريدات تقوم بترتيب الملاحظات وتقديم التعليقات تبعاً لمحكات لا تجريبية" (122).

حسناً، لكن كيف يعرف المرء "الأشياء التي توجد" والى أي مدى يقوم العارف بتشكيل "الأشياء التي توجد" وتكوينها؟ ذلك متروك دون قرار، إذ يحول الادراك الجدي الخالي من التقييم للشرق بوصفه شيئاً يوجد الى عنصر مؤسساتي في برامج الدراسات الاقليمية. ومن دون تنظير متحيز، نادراً ما يدرس الاسلام، نادراً ما يبحث، نادراً ما يعرف: وسذاجة هذا التصور لا تكاد تحجب ما يعنيه عقائدياً وهو الأطروحة العقيمة العبثية بأن الانسان لا يلعب دوراً في تأسيس كلا مادة المعرفة وعملياتها، أن الواقع الشرقي سكوني و "موجود"، أن ثورياً مسيحانياً فقط (بلغة الدكتور كيسنجر) لن يعترف بالفرق بين الحقيقة في الخارج هناك وفي رأسه.

بين المدرستين الصلبة واللينية، مع ذلك، تزدهر صور معدولة مخففة نوعاً من الاستشراق القديم - في المصطلحات المتعاطلة الجامعية الجديدة في بعض الحالات، وفي القديمة منها في بعضها الآخر. لكن المذهبيات الرئيسية للاستشراق توجد في أكثر أشكالها صفاء اليوم في دراسات العرب والاسلام. دعنا نوجزها هنا: إحداها هي الفرق الملطق والمطرّد بين الغرب، العقلاني، المتطور، الانساني، الفوقي، وبين الشرق المنحرف

الضال، المتنامي <ذي التطور الناقص>، الدونيّ. وثانيتهما هي أن التجريدات المتعلقة بالشرق، خصوصاً تلك التي تقوم على الواقعيّات الشرقية الحديثة. وثالثتها هي أن الشرق سرمدى، متوحد، وعاجز عن تحدي نفسه؛ ومن ثم يفترض أن <استخدام> لغة معجمة ومطرّدة الى درجة عالية لوصف الشرق من وجهة معاينة غريبة أمر حتمي بل، علمياً، "موضوعي". المذهبيات هي ان الشرق في أعماقه شيء ينبغي إما أن يُخاف (الخطر الأصفر، جحافل المغول، المحميات السمرء) أو أن يسيطر عليه (بالتحيد السلبي، أو البحث والتطوير، أو احلاتلال الفعلي حيثما كان ذلك ممكناً).

إن الشيء الخارق هو أن هذه المفهومات تستمر بالحاح دون تحد ذي بال في الدراسات الجامعية والحكومية للشرق الأدنى الحديث. ومما يدعو الى الرثاء أن أعمال الباحثين المسلمين أو العرب التي تحاول تفنيد مذهبيات الاستشراق لما تترك أثراً ملموساً – إذا كان ثمة من إشارة تحد لها على الإطلاق؛ إن مقالاً معزولاً هنا أو هناك، رغم أهميته بالنسبة لزمانه ومكانه، لا يمكن أن يترك أثراً عميقاً على مجرى إجماع بحثي مهيب تحافظ عليه وتعززه مخلف الوكالات، والمؤسسات والتقاليد. ولباب هذا كله هو أن الاستشراق الاسلامي يعيش حياة معاصرة خاصة به تختلف اختلافاً جلياً عن حياة الحقول التفرعية الأخرى من الاستشراق. فقد قادت لجنة باحثي آسيا القلقين (ومعظمهم أميركيون) ثورة في صفوف المختصين بشرقى آسيا خلال الـ 1960 (ات)؛ كما واجه المختصون الآخرون بالدراسات الاقليمية المتعلقة بالعالم الثالث. ولم يعد أحد سوى المستعربين والاسلامولوجيين <دارسي الاسلام> يؤدون عملهم دون تنقيح لهم. ففي عرفهم، ما يزال ثمة شيء اسمه مجتمع اسلامي واحد، وعقل عربي واحد، ونفس شرقية واحدة. حتى أولئك الذين تخصصوا في العالم الاسلامي الحديث يستخدمون، بصورة إرجاعية، نصوصاً كالقرآن ليتعرفوا على كل وجه من وجوه الحياة المعاصرة في المجتمع المصري أو الجزائري. ويفترض أن الاسلام، أو مثلاً أعلى له يعود الى القرن السابع قام بتشكيله المستشرقون، يمتلك الوحدة التي تراوغ وتفتوت التأثيرات الأقرب عهداً والأكثر أهمية للاستعمار، والامبريالية، بل حتى للسياسة العادية. وتنثر الشعيرات حول طريقة سلوك المسلمين (أو المحمديين، كما لا يزالون أحياناً يسمون) بلا مبالاة لن يغامر أحد بإظهارها في حديث عن السود أو اليهود. والمسلم، في أفضل الحالات، "مخبر من السكان الأصليين" للمستشرق. لكنه سرّياً، يبقى مهرطقاً محتقراً عليه، لآثامه، أن يتحمل مكانة لا مشكورة إطلاقاً: مكانة أن يعرف – سلبياً طبعاً – بوصفه ضد الصهيونية.

ثمة، طبعاً، مؤسسة لدراسات الشرق الأوسط، حوض من المصالح، شبكة من "الصبيان القدماء" * أو "الخبراء" تربط بين شركات الأعمال، والمؤسسات، وشركات النفط، والارساليات، والمؤسسة العسكرية،

والسلك الخارجي، ومجتمع الاستخبارات وبين العالم الجامعي. ثمة منح ومكافآت أخرى، ثمة منظمات، ثمة تركيبات سلالية، ثمة معاهد، ومراكز، وكليات، ودوائر، مكرسة جميعاً لشرعنة السلطة التي تتمتع بها حفنة من الأفكار الأساسية، اللامتغيرة أساساً، حول الاسلام والشرق، والغرب، والاحتفاظ بها وتعزيزها. ويجلو تحليل نقدي قريب العهد لعملية دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة، لا أن الحقل "موحد متناغم" بل أنه معقد متشابك، أنه يضم مستشرقين من الطراز العتيق، ومختصين هامشيين عمداً، ومختصين بمحاربة العصيان والشغب، وصانعين للسياسة، إضافة الى "أقلية ضئيلة . . . من سماسرة القوة الجامعيين" (123). وفي كل حال، فإن لباب المذاهب الاستشراقية باق بالحاح.

دعنا نناقش بإيجاز، مثلاً على ما ينتجه الحقل الآن، في شكله الأسمى والأكثر امتيازاً فكرياً، تاريخ كمبردج للاسلام، ذا المجلدين، الذي صدرت طبعته الأولى في انكلترا عام 1970. والذي يشكل بانتظام مصدراً كلياً من مصادر سنة الاستشراق.

أن نقول عن هذا العمل، الذي آلفه عدد من نجوم الاستشراق اللامعين، إنه فشل فكري بأية مقاييس سوى مقاييس الاستشراق هو أن نقول إنه كان يمكن أن يكون تاريخاً للاسلام مختلفاً وأفضل. وفي الواقع، كما لاحظ عدد من الباحثين الأكثر فطنة وتقديراً (124) أن هذا النمط من التاريخ كان محكوماً عليه بالفشل منذ خطط له، ولم يكن بوسعه أن يكون مختلفاً أو أفضل على صعيد التنفيذ؛ فقد تقبل محرروه عدداً كبيراً جداً من الأفكار دون تمحيص، وكان ثمة اعتماد مفرط فيه على مفهومات غائمة، ولم يلق كبير بال الى المسائل المنهجية (التي تركت على ما لم تزل عليه في الانشاء الاستشراقي لقرنين تقريباً)، ولم يبذل من جهد لجعل حتى فكرة الاسلام تبدو شيقة؛ وعلاوة، فإن تاريخ كمبردج للاسلام لا يخطئ تصور الاسلام ويخطئ تمثيله كديانة وحسب، بل إنه ليفتقر كذلك الى فكرة موحدة عن نفسه من حيث هو تاريخ. ولا يمكن أن يصدق إلا على قلة من مثل هذه المشاريع الضخمة، كما يصدق على هذا المشروع، أن الأفكار والذكاء المنهجي يكادان يكونان غائبين عنه كلياً.

يقدم الفصل الذي كتبه عرفان شهيد عن شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام، والذي يفتتح به <هذا> التاريخ، تخطيطاً أولياً ذكياً للتناغم المثمر بين البنية التضاريسية والاقتصاد البشري الذي انبثق منه الاسلام في القرن السابع. لكن ماذا يسع المرء أن يقول بعدالة عن تاريخ للاسلام، الذي تحدده مقدمة بي. إم. هولت بصورة هوائية بأنه "تركيب ثقافي" (125) ينتقل مباشرة من شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام الى فصل عن محمد، ثم الى فصل عن الخلفاء الراشدين والامويين، متجاوزاً كلية تقديم أي مسرد للاسلام من حيث هو نظام من المعتقدات، أو عقيدة، أو مذهب؟ وعلى مدى مئات الصفحات في المجلد الأول يفهم الاسلام

بوصفه يعني سردياً زمنياً تتابعياً لا ينبي لمعارك، وعهود حكم، ووفيات، وأيام صعود وذرى، وغدو ورواح، مكتوباً في معظمه بلهجة رتيبة بشعة.

خذ العصر العباسي من القرن الثامن الى القرن الحادي عشر مثلاً. إن أي امرئ على أبسط درجات الالمام بالتاريخ العربي أو الاسلامي ليعرف أن هذا العصر كان أحد ذرى الحضارة الاسلامية، ومرحلة من التاريخ الثقافي تضاهي في روعتها عصر النهضة الرفيع في إيطاليا. ورغم ذلك، فإن المرء ليعجز في أي مكان من الصفحات الأربعين من الوصف أن يلمح قبسة من ثراء؛ وما هو موجود بدلاً عن ذلك جمل كالتالية: "بدأ أحد أصحاب الخلافة [المأمون] منذ تلك اللحظة منكمشاً عن الاحتكاك بالمجتمع البغدادي وبقي مستقراً في مرو، مولياً أمور حكم العراق لأحد رجاله الموثوق بهم، الحسن بن سهل، شقيق الفضل، الذي جوبه فوراً تقريباً بثورة شيعية صعبة، ثورة أبي السرايا، الذي دعا من الكوفة في جمادي الثاني 199/ كانون الثاني 815 الى حمل السلاح تأييداً لابن طباطبا الحسني" (126). إن غير المختص بشؤون الاسلام لن يعرف عنه هذه النقطة ما هو الشيعي والحسني. ولن يكون لديه فكرة عن ماهية جمادي الثاني، سوى أنها بجلاء تشير الى تاريخ من نوع ما. وسيصدق طبعاً أن العباسيين، بمن فيهم هارون الرشيد، كانوا الى درجة يائسة غفلاً يثيرون الضجر وجماعة من القتلة قبعوا حردين في مرو.

تحدد الأصقاع الاسلامية المركزية تحديداً يستثني شمال أفريقيا والأندلس، وتاريخها تقدّم منتظم من الماضي الى الزمن الحاضر. ومن ثم، فإن الاسلام، في المجلد الأول، تسمية جغرافية تطبق تتابعياً <زمنياً> وانتقائياً كما يروق للخبراء. لكننا ليس ثمة من مكان في الفصول المكتوبة عن الاسلام الكلاسيكي يقدم فيه ما يعد المرء إعداداً وافياً للخيبات المخبأة لنا حين نصل الى "الأزمة قريبة العهد" كما تسمى. وقد كتب الفصل المتعلق بالبلاد العربية الحديثة دون أدنى درجات الفهم للتطورات الثورية في المنطقة. إذ يتخذ المؤلف موقفاً، كموقف مدير مدرسة ابتدائية، رجعيّاً صراحة بإزاء العرب ("ينبغي القول إن الشباب المتعلم والجاهل في البلدان العربية خلال هذه الفترة، بحماستهم ومثابرتهم، أصبحوا تربة خصبة للاستغلال السياسي، وربما دون أن يدركوا ذلك أحياناً، أدوات في أيدي المتطرفين والمحرضين الذين لا يتردعون عن شيء") (127) ملطفاً من أن لأن بإطراء القومية اللبنانية (مع أنه لا يقال لنا أبداً أن استهواء الفاشية لعدد ضئيل من العرب خلال الثلاثينات أعدى كذلك المارونيين اللبنانيين، الذين أسسوا عام 1936 الكتائب اللبنانية نسخة عن قمصان موسوليني السوداء). وتنسب "القلقل والتحريض" الى 1936 دون ذكر واحد للصهيونية، ولا يسمح أبداً لمفهوم الاستعمار وضد – الامبريالية بأن ينتهكا هدوء السرد الساجي. أما الفصول المتعلقة بـ "التأثير السياسي للغرب" و "التغير الاقتصادي والاجتماعي" – وهي أفكار تترك على درجة من التخصيص والتحديد لا تزيد على ذكرها – فإنه تلصق كتنازلات تقدم

بتردد للاسلام بوصفه ذا علاقة ما بعالم "نا" نحن بشكل عام. ويُعادل التغير، إطلاقاً، بالتحديث، رغم أنه لا يوضح في أي مكان <من الفصول> لماذا ينبغي أن ترفض أنماط أخرى من التغير رفضاً قاطعاً متعجرفاً. وما دام يفترض أن علاقات الاسلام الوحيدة الجديرة بالاهتمام كانت وما تزال علاقاته بالغرب، فإن أهمية باندونغ أو أفريقيا أو العالم الثالث بصورة عامة تتجاهل، وهذا اللاكتراث البهيج لثلاثة أرباع الواقع يوضح بشكل ما التقرير المرح حتى الادهاش بأن "الأرضية التاريخية قد مهدت الآن [من قبل من، ولأي غرض، وبأي طريقة؟] من أجل أن تنشأ علاقة جديدة بين الغرب والاسلام . . . قائمة على المساواة والتعاون" (128).

لئن كنا، مع نهاية المجلد الأول، عالقين في حمأة من التناقضات والصعوبات حول ما هو الاسلام بحق، ليس ثمة من عون لنا في المجلد الثاني، الذي يكرس نصفه لتغطية القرن العاشر حتى القرن العشرين في الهند، والباكستان، والهند الصينية، واسبانيا، وشمال افريقيا، وصقلية. ومع أن درجة أكبر من الامتياز ماثلة في الفصول المتعلقة بشمال أفريقيا، فإن المزيج نفسه من المصطلح الاستشراقي المحترف المتعاضل والجزئية التاريخية التي لا هدف لها يسود في كل مكان تقريباً. ولا يبدو الاسلام حتى الآن، وبعد حوالي ألف ومائتين من الصفحات ذات النثر الكثيف، تركيباً ثقافياً بأكثر مما يبدوه أي استحضار تفقدي لملوك، ومعارك، وسلالات. لكن التركيب العظيم يكمل نفسه، في النصف الثاني من المجلد الثاني، بمقالات عن "الوضع الاطارية الجغرافية"، "مصادر الحضارة الاسلامية"، "الثقافة والدين" و "فن الحرب".

والآن تبدو أسئلة المرء واعتراضاته المشروعة مسوغة الى درجة أكبر، لماذا استكتب فصل عن فن الحرب الاسلامي في حين أن ما هو مناقش فعلاً (بطريقة شيقة، بالمناسبة) هو التركيب الاجتماعي لبعض الجيوش الاسلامية؟ وهل يقصد بالمرء أن يفترض أن ثمة نهجاً إسلامياً في الحرب مختلفاً، لنقل، عن فن الحرب المسيحي؟ و <هنا> تقترح الحرب رأس مالية ضد الحرب الشيوعية نفسها موضوعاً ملائماً في موازاته القياسية. وأي نفع في فهم الاسلام – إلا من حيث هي استعراض لمعرفة فون غرونباوم الواسعة اللاممايزة – تمتلك الاقتباسات الصم من ليوبولد فون رانكه التي تنقط، جنباً الى جنب مع مادة أخرى تعادلها في ثقلها ولا علائقتها، صفحات فون غرونباوم عن الحضارة الاسلامية؟ أليس كذباً ودجلاً أن تقنع هكذا الأطروحة الغرونباومية الحقيقية، <وهي> أن الحضارة الاسلامية تقوم على استعارة لا ضابط لها من قبل المسلمين من الحضارات اليهودية – سيحية، والهيلينية، والنمسا-جرمانية؟ قارن مع هذه الفكرة – أن الاسلام تحديداً ثقافة سرقة – الفكرة الأخرى المطروحة في المجلد الأول من أن "ما يسمى أدباً عربياً" كُتب من قبل الفرس – (لا دليل يقدم، لا أسماء تقتبس). وحين يعالج لويس غارديه "الدين والثقافة"، فإننا ننبأ باختصار أن القرون الخمسة الأولى فقط للاسلام ستناقش ؛ أعني

هذا أن الدين والثقافة في "الأزمة الحديثة" لا يمكن أن "تركب"، أم أنه يعني أن الاسلام أنجز شكله النهائي في القرن الثاني عشر؟ هل ثمة شيء فعلاً كـ "الجغرافية الاسلامية"، التي يبدو أنها تشمل "الفوضى المخططة" للمدن الاسلامية، أم أنها رئيسياً موضوع مخترع من أجل البرهان على نظرية صارمة جامدة للحتمية الجغرافية - العرقية؟ وكإشارة، فإننا نذكر بـ "صيام رمضان بلياليه الناشطة" الذي يتوقع منا أن نستنتج منه أن الاسلام دين "صمم لسكان المدن". وذلك توضيح بحاجة الى توضيح.

تصل الأقسام المعنية بالمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية، وبالفقه والقضاء، والاسرارية <الصوفية>، والفن والأدب، والعلوم، والآداب الاسلامية المختلفة مستوى أعلى عموماً من معظم ما في التاريخ. بيد أنه ليس ثمة من دليل في أي مكان على أن مؤلفي <هذه الأقسام> يشتركون في الكثير مع <الدارسين> الانسانيين أو العلماء الاجتماعيين المحدثين في فروع أخرى: ثمة غياب ملحوظ لتقنيات التاريخ التقليدي للأفكار، والتحليل الماركسي، و <مدرسة> التاريخ الجديد. فالاسلام، بإيجاز، يبدو لمؤرخيه أشد ملاءمة لحيز أفلاطوني وأثري. والاسلام، عند بعض كتاب التاريخ <علم> سياسة ودين؛ وعند آخرين أسلوب كينونة؛ وعند آخرين "قابل للتمييز عن المجتمع المسلم"؛ وعند آخرين أيضاً ماهية تعرف بصورة غامضة مبهمة؛ وعند جميعهم هو شيء ناءٍ <مطمئن> لا توتر فيه، ليس لديه ما يعلمنا إياه عن تعقيدات مسلمي اليوم وتشابكاتهم. ومعلقة فوق المشروع المفكك كله، الذي هو تاريخ كمبرج للاسلام، ثمة البدهية الاستشرافية العتيقة: أن <مدار> الاسلام النصوص، لا البشر.

إن السؤال الأساسي الذي تثيره نصوص استشرافية معاصرة ك تاريخ كمبرج للاسلام هو: هل الأصول العرقية والدين أفضل تحديدات التجربة الانسانية، أو على الأقل أكثرها فائدة، وأساسية، ووضوحاً <أم لا>؟ هل هو أكثر أهمية لفهم السياسة المعاصرة أن نعرف أن X و Y يعانيان من نقص ما بطرق محسوسة جداً، أو أنهما مسلمان أو يهوديان؟ هذا، طبعاً، سؤال قابل للنقاش، وإن من المحتمل جداً أن نصر في إطار المعطيات العقلية على كلا الوصفين: الديني - العرقي والاجتماعي؛ إلا أن الاستشراق، مع ذلك، يطرح الفصلة الاسلامية بوصفها الفصلة الطاغية، وذلك هو الاعتبار الرئيسي المتعلق بتكتيكاته الفكرية الانتكاسية.

الاسلام لا أكثر. إن نظرية البساطة السامية من عمق الغور والتحسين، في الصورة التي تتخذها في الاستشراق الحديث، بحيث أنها تفعل دون كبير تمازي في كتابات أوروبية لا سامية مشهورة من مثل مراسيم حكماء صهيون وفي ملاحظات من مثل الملاحظات التالية <التي وجهها> حاييم وايزمن الى آرثر بلفور في 30 أيار، 1918:

"إن العرب، المهرة سطحياً وسريعي البديهة والفتنة، يعبدون شيئاً واحداً، وشيئاً واحداً فحسب - القوة والنجاح . . . وعلى السلطات البريطانية، وهي التي تعرف الطبيعة الغادرة للعرب . . . أن تراقب بحذر العرب وبصورة دائمة . . . وبمقدار ما يحاول الحكم الانكليزي أن يكون عادلاً، بمقدار ما يزداد العرب تعجرفاً وغطرسة. . .

إن الوضع الحاضر للأمور ليميل بالضرورة باتجاه خلق فلسطين عربية، لو كان ثمة شعب عربي في فلسطين. غير أن <هذا الوضع> لن يؤدي في الواقع الى تلك النتيجة لأن الفلاح متأخر عن الأزمنة الحاضرة بأربعة قرون على الأقل، ولأن الأفندي . . . مخادع غشوش، جاهل، نهم ولا وطني بقدر ما هو غير كفوء" (129).

والقاسم المشترك بين وايزمن واللاسامي الأوروبي هو المنظور الاستشراقي، الذي يعاين الساميين (ثم الفئات التفرعية منهم) بوصفهم بحكم الطبيعة يفتقرون الى الخصائص المرغوبة <المتوفرة> في الغربي. بيد أن الفرق بين رينان ووايزمن هو أن الأخير كان قد حشد مسبقاً وراء بلاغته صلابة المؤسسات بينما لم يكن الأول قد فعل ذلك. أوليس ثمة في استشراق القرن العشرين تلك "الطفولة المباركة التي لا تهرم - متحالفة بتهور مع البحث مرة، ومرة مع دولة ما ومؤسساتها جميعاً - التي رآها رينان بوصفها نهج كينونة الساميين اللامتغير؟ إنما، بأي أذى أعظم تم الاحتفاظ بالصورة المعدولة التي خلقها القرن العشرون للأسطورة! لقد أنتجت صورة للعربي كما يراه مجتمع "متقدم" شبه غربي. وكان الفلسطيني، في مقاومته للاحتلال الأجنبي، إما متوحشاً بليداً، أو كمّاً يمكن إهماله، أخلاقياً بل حتى وجودياً. وبمقتضى القانون الاسرائيلي، لا يتمتع سوى اليهودي بحقوق مدنية وبامتياز لا مشروط للهجرة >الى فلسطين>؛ ورغم أنهم هم سكان الأرض، فإن العرب يمنحون حقوقاً أقل وأبسط: فهم لا يستطيعون الهجرة، ولئن بدا أنهم لا يتمتعون بالحقوق نفسها إن ذلك يعود الى كونهم "أقل تطوراً". ويحكم الاستشراق السياسة الاسرائيلية تجاه العرب في كل شيء فيها، كما يبرهن تقرير كوبنغ المنشور حديثاً بوفرة. ثمة عرب جيدون (هم الذين يفعلون ما يؤمرون به) وعرب سيئون (الذين لا يفعلون ذلك، ومن ثم فهم ارهابيون). وقبل كل شيء، هناك جميع أولئك العرب الذين يتوقع، فور أن يهزموا، أن يقبعوا طائعين خلف خط حصين لا يخترق، يقوم عليه أصغر عدد ممكن من الرجال، انطلاقاً من نظرية أن العرب أجبروا على قبول أسطورة التفوق الاسرائيلي ولن يجرؤوا أبداً على الهجوم.

وحسب المرء أن يلقي بنظرة عبر صفحات كتاب اللواء يهوشفات هركابي مواقف العرب من إسرائيل ليرى كيف أن العقل العربي - كما قال روبرت ألتر بلغة من الإعجاب في <مجلة> تعليق * (130) فاسقاً، لا سامياً حتى اللباب، عنيفاً، لا متوازناً، يعجز عن إنتاج شيء سوى البلاغة. وتغذي

أسطورة أسطورة وتنتجها. وتجاوب أسطورة أسطورة، وتميلان الى تناظرات وأنساق من النوع الذي يتوقع من العرب أنفسهم، كشرقيين، أن ينتجوه، لكنما، كإنسان، يعجز أي عربي عن أن يتكبتها بحق.

إن الاستشراق، بنفسه وفي نفسه، وكطقم من المعتقدات، وكنهج للتحليل، لعاجز عن التطور. بل إنه بحق النقيض المذهبي للتطور. بمنظومته المركزية هي أسطورة تطور الساميين المعاق. ومن هذا المنبت تتدفق أساطير أخرى، وكل منها يظهر السامي النقيض <الكامل> للغربي، وضحية لا شفاء لها لنقاط ضعفه الخاصة. ويسلسلة من الأحداث والظروف انشعبت الأسطورة السامية في الحركة الصهيونية؛ فاتجه سامي وجهة الاستشراق، أما الآخر، العربي، فقد أجبر على الاتجاه وجهة الشرقي. وفي كل مرة تستثار فيها الخيمة والقبيلة، فإن الأسطورة تكون موضع الاستخدام؛ وفي كل مرة يستحضر فيها مفهوم الشخصية العربية القومية، فإن الأسطورة تكون موضع الاستخدام. وتزداد شدة قبضة هذه الأدوات على العقل عن طريق المؤسسات المبنية حولها. فلكل مستشرق، بدلالة حرفية، ثمة نظام من التعزيز، ذو قوة مذهلة، في ضوء الطبيعة الهشة الزوالية للأساطير التي يروج لها الاستشراق. ويبلغ هذا النظام ذروته الآن في مؤسسات الدولة عيناها. ومن ثم، فإن يكتب المرء عن العالم الشرقي العربي هو أن يكتب <مزوداً> بالسلطة <التي تملكها>، أمة، وأن يكتب لا بالتأكيد <الذي تمنحه> عقائدية <ايدولوجية> صارخة، بل باليقينية اللامتناهية للحقيقة المطلقة المعززة بالقوة المطلقة.

في عددها الصادر في شباط 1974 قدمت <مجلة> تعليق لقائها مقالاً كتبه الاستاذ جل كارل ألروي بعنوان "هل يريد العرب السلام؟". وألروي أستاذ للعلوم السياسية ومؤلف كتابين، المواقف تجاه تأسيس دولة يهودية في العالم العربي، وصور للنزاع في الشرق الأوسط، وهو إنسان يعترف بأنه "يعرف" العرب، وخبير، بجلاء، في صناعة الصور. ومنظومته سهلة التوقع: أن العرب يريدون أن يدمروا إسرائيل، أن العرب في الواقع يقولون ما يعنونه (ويستخدم ألروي مقدرته على اقتباس الأدلة من الصحافة المصرية استخداماً زاهياً متباهياً، وهي أدلة يوحد هويتها في كل موضع بهوية "العرب" كأن الشينين، الصحافة العربية والصحافة المصرية، شيء واحد)، وهكذا الخ، بهمة عوراء لا تني ولا تكل. وفي المركز من مقاله تماماً، كما هي في المركز من أعمال سابقة "لمستعربين" (وهي مرادف لـ "مستشرقين آخرين)، مثل اللواء هركابي، الذي يشكل مجال عمله "العقل العربي"، فرضية للبدء بالتحليل عن ماهية العرب الحق، إذا قشر الإنسان الهراء الخارجي كله. بكلمات أخرى، ينبغي على ألروي أن يبرهن أن العرب، لأنهم، أولاً، يد واحدة وطبيعة واحدة في نزوعهم للانتقام الدموي، وثانياً، وعاجزون نفسياً عن السلام، وثالثاً، مشدودون فطرياً الى مفهوم للعدالة يعني نقيض ذلك تماماً، لا ينبغي أن يوثق بهم ويؤمن جانبهم، بل ينبغي أن يحاربوا من آن لأن كما يحارب المرء مرضاً مهلكاً.

وتدليلاً <على صحة آرائه> يقدم ألروي مستعرضاً رئيسياً هو اقتباس مأخوذ من مقالة هارلد و. غليدن "العالم العربي" (التي أشرت إليها في الفصل الأول). ويرى ألروي أن غليدن استطاع أن "يقبض على الفروق الثقافية بين النظرة الغربية والعربية" للأشياء "بشكل ممتاز". ومن ثم فإن منظومة ألروي تصبح مبرهنة – فالعرب متوشحون ضالون – وهكذا فقد قام باحث هو مرجع عن العقل العربي بأخبار جمهور واسع يفترض أنه من اليهود القلقين، بأن عليهم أن يستمروا في المراقبة بحذر. ولقد فعل ذلك جامعياً، ودون شوب عاطفي، وبصورة عادلة، مستخدماً أدلة مستقاة من العرب أنفسهم – الذين، يقول ألروي بثقة وتأكيد أولمبيين، "ألغوا بصورة قطعية إمكانية . . . السلام الحقيقي" – ومن التحليل النفسي.

بوسع المرء أن يعلل تقارير كهذه بتميز فرق آخر أكثر ضمنية وقوة يطرحه المستشرق في مقابل الشرقي هو أن الأول يكتب عن أما الثاني فيكتب عنه. والدور الذي يفترض أن الأخير يلعبه هو السلبية المحيدة؛ أما دور الأول فإنه <دور صاحب> القوة على الملاحظة، والدراسة، وهلم جرا؛ وكما قال رولان بارت، فإن أسطورة ما (والذين يمنحونها الديمومة والاستمرارية) تقدر أن تخلق نفسها (أنفسهم) دون انقطاع (132). فالشرقي يقدم بوصفه مثبتاً، مستقراً، بحاجة إلى الاكتناه، بحاجة حتى إلى معرفة بنفسه. وما من جدلية مستحسنة أو مسموح بها. ثمة مصدر للمعلومات (الشرقي) ومصدر للمعرفة (المستشرق)، وبإيجاز، كاتب وموضوع هو، لولاه، حامل، والعلاقة بين الاثنين مسألة قوة، ثمة عدد لا يحصى من الصور لها. وفيما يلي مثل مأخوذ من <كتاب> رافائيل بطي نهر ذهبي إلى طريق ذهبي:

" من أجل أن نقدر تقديراً صائباً ما يمكن للثقافة شرق الأوسطية أن تقبله عن طيب خاطر من مخازن الحضارة الغربية الثرية حتى الإحراج، ثمة حاجة أولاً إلى تحقيق فهم أفضل وأسلم للثقافة شرق – الأوسطية. وهذا المتطلب السابق ضروري أيضاً من أجل قياس التأثيرات المحتملة لخصائص حديثة الادخال إلى سياق ثقافي لشعوب تراثية التوجه. كذلك، ينبغي دراسة السبل التي يمكن عن طريقها أن تجعل التقدّمات الثقافية الجديدة سائغة دراسة أبلغ إتقاناً مما كانت الحال عليه وما تزال. وبإيجاز، فإن الطريق الوحيدة التي يمكن بها أن تحل عقدة المقاومة الغوردية* للغربنة في الشرق الأوسط هي دراسة الشرق الأوسط، وتشكيل صورة أكمل لثقافته التقليدية، وفهم أفضل لعمليات التغير التي تحدث فيه الآن، نظرة أعمق نفاذاً إلى التركيب النفسي للمجموعات البشرية التي تتربع في الثقافة شرق الأوسطية. إن المهمة لشاقة مرهقة، لكن المكافأة، التناغم بين الغرب وبين منطقة مجاورة من العالم حاسمة الأهمية، جديرة بذلك" (133).

تتبع الاستعارات والمجازات التي تدعم هذا المقطع (والتي أشرت إليها بالحرف المميز) من تشكيلة من النشاطات الانسانية، بعضها تجارية، وبعضها زراعية، وبعضها دينية، وبعضها حيوانية، وبعضها تاريخية. بيد أن العلاقة بين الشرق الأوسط والغرب، في كل من هذه الحالات، محددة في الواقع بوصفها جنسية؛ وكما قلت سابقاً في مناقشة فلويس، فإن الترابط بين الشرق والجنس ملحاح بصورة استثنائية. فالشرق الأوسط مقاوم، كما هي أي عذراء، لكن الباحث الذكر يحظى بالجائزة بتمزيق العقدة الغوردية وفتحها واختراقها رغم "المهمة الشاقة المرهقة". و"التناغم" هو حصيلة افتتاح الحياء العذري، لا تعايش المتساوين بأي شكل من الأشكال ولا تغير العلاقة المتبطنة، علاقة القوة، بين الباحث ومادة الموضوع أبداً؛ فهي دائماً، وبصورة موحدة، في مصلحة المستشرق. فالدراسة، والفهم، والمعرفة، والتقييم، مقنعة كتملقات "للتناغم" هي أدوات من أدوات الفتح.

إن العمليات اللفظية في كتابات مثل كتابات بطّي (الذي تجاوز حتى عمله السابق في كتابه الصادر حديثاً العقل العربي (134) تهدف إلى <تحقيق> نوع خاص جداً من الضغط والتقليص. فكثير من تطريزاته علم – إنساني <انثروبولوجي> - يصف الشرق الأوسط مثلاً بأنه "إقليم ثقافي" – لكن النتيجة هي نفس تعددية الفروق بني العرب (مهما كانوا في الواقع) لمصلحة فرق واحد، هو الفرق الذي يفصل العرب عن كل إنسان آخر. وكموضوع للدراسة والتحليل يمكن <هكذا> أن يخضعوا للسيطرة بدرجة أكبر من السهولة والمباشرة. وعلاوةً، فإنهم، وقد قُلبوا بهذه الصورة، يمكن أن يدفعوا إلى أن يسمحوا بالهراء العام من النوع الذي يجده المرء في مثل كتاب سنية حمادي مزاج العرب وشخصيتهم، وبمنحوها الشرعية، ويثبتوها:

"لقد كشف العرب حتى الآن عن عجز عن الوحدة المنضبطة والملزمة. فهم يجربون انفجارات جمعية من الحماسة لكنهم لا يتابعون المساعي الجمعية بصبر، وهي مساع تحتضن عادة دون رغبة كاملة. وهم يظهرون افتقاراً إلى التنسيق والتناغم في التنظيم والأداء الوظيفي، كما أنهم لم يجلوا مقدرة على التعاون. وأن أي عمل جمعي يهدف إلى الإفادة العامة أو الربح المتبادل لأجنبي عليهم" (135).

يكشف أسلوب هذا النثر قدراً أكبر مما قد تقصد له حمادي أن يكشف. فأفعال مثل "أظهر"، "كشف"، "جلا" تُستخدم دون مفعول ثانٍ <غير مباشر>: لمن "يجلو" العرب، و"يُظهرون" و"يكشفون"؟ لا لإنسان محدد بالذات، كما هو واضح، بل لكل إنسان بصفة عامة. وهذه طريقة أخرى للقول إن هذه الحقائق تبرهن نفسها، إنما لمراقب ذي مكانة متميزة أو متمرس، ذلك أن حمادي لا تقتبس في أي مكان أدلة عامة قريبة المتناول لتدعم ملاحظاتها. وإلى جانب ذلك، ففي ضوء تفاهة الملاحظات، أي أدلة

يمكن أن يكون هناك؟ وإذ يمضي نثرها قدماً، فإن لهجتها تزداد ثقة: "إن أي عمل جمعي . . . لأجنبي عليهم". تتصلب الفصلات، وتصبح التأكيدات أكثر فأكثر جزمًا وعنادًا، ويتحول العرب نهائياً من بشر الى لا شيء آخر سوى الموضوع المزعوم لأسلوب حمادي. فالعرب لا يوجدون إلا كمناسبة للمراقب الطاغية: "إن العالم هو فكري".

وكذا هو الأمر خلال عمل المستشرق المعاصر كله: تنقّط صفحاته، أو صفحاتها تأكيدات جازمة من أشد الأنواع غرابة، سواء أكان المستشرق مانفرد هلبرن آخر يطرح منظومة أنه رغم كون العمليات الفكرية الانسانية كلها يمكن أن تقلص الى ثماني عمليات، فإن العقل الاسلامي قادر على أربع فقط" (136)، أو مورو بيرغر آخر يفترض بداهة أنا لعرب عاجزون عن التفكير الحقيقي، إذ أن اللغة العربية ميالة بطبعها الى الخطابية (137). وبوسع المرء أن يسمي تأكيدات كهذه أساطير في وظيفتها وبنيتها، لكن رغم ذلك ينبغي على المرء أن يحاول إدراك القواعد الملزمة الأخرى التي تحكم استعمالاتها، والمرء، هنا، يتكهن، طبعاً. أن تعميمات المستشرقين على العرب تفصيلية جداً حين يكون الأمر متعلقاً بتفريد الخصائص العربية، والخطابية العربية، والشخصية العربية تظهر، رغم أوصاف المستشرق المسهبة الضخمة، لا - مطبوعة <مجردة من الطبيعة>، دون خصوصية وفعالية إنسانية، حتى إذ تمتلك هذه الأوصاف ذاتها امتلاء وعمقاً في قوتها الجارفة <التي تمارسها> على مادة <الدراسة>. حمادي من جديد:

"هكذا يحيا العربي في بيئة قاسية ومحبطة. ولا تتاح له فرصة أن ينمي طاقاته الكامنة وأن يحدد موقعه في المجتمع، ولا يؤمن بالتقدم أو بالتغير، ولا يجد خلاصه إلا في العالم الآخر" (138).

وما يعجز العربي عن تحقيقه بنفسه يوجد في الكتابات المكتوبة عنه. فالمستشرق على يقين فائق بطاقته الكامنة هو، ليس متشائماً، قادر على تحديد موقعه، موقعه وموقع العربي. والصورة التي تتشكل عن الشرقي العربي صورة سلبية <الى درجة فعالة في صياغة مصيره>؛ لكنما، نسأل، لماذا هذه السلسلة اللانهائية من الأعمال عنه؟ ما الذي يشد المستشرق إن لم يكن - وهو ليس ذلك بالتأكيد - حب العلوم العربية، والعقل العربي، والمجتمع العربي، والانجازات العربية؟ وبكلمات أخرى، ما هي طبيعة حضور العربي في الإنشاء الأسطوري <المكتوب> عنه؟

شيئان: العدد والقوة التوليدية: وكلا القوتين قابلة، في نهاية المطاف، للتقليص الى الأخرى، لكنما ينبغي أن ن فصلهما لأغراض التحليل. إن لدى كل عمل من أعمال البحث الاستشراقي المعاصر، دون استثناء تقريباً، الكثير ليقوله عن العائلة، وبنيتها التي يسيطر فيها الذكر، وتأثيرها الشامل الكلي في المجمع. وعمل بطي مثلاً نمطي على ذلك. <وهنا> تطرح

مفارقة ضدية صامته نفسها بصورة فورية، ذلك أنه إذا كانت العائلة مؤسسية لا دواء لآخفاقاتها العامة إلا تعويذة "التحديث"، فإن علينا أن نعترف بأن العائلة تستمر في إنتاج نفسها، وأنها خصبة، وأنها مصدر وجود العرب في العالم، على علته. ويوحى ما يشير إليه بيرغر بوصفه "القيمة العظيمة التي يعلقها الرجال على طاقاتهم الجنسية العالية" (139) بالقوة التي تتوارى خلف الحضور العربي في العالم. ولئن كان المجتمع العربي يمثل بمعطيات سلبية تماماً تقريباً وغير ذات فعالية عموماً، <منتظراً> أن يغتصب وينال من قبل المستشرق، إن بوسعنا أن نفترض أن مثل هذا التمثيل طريقة من طرق معالجة الاختلاف والاختصاصية العظميين في التنوع العربي ذي المصدر الجنسي والبيولوجي، إن لم يكن الفكري والاجتماعي. إلا أن المحرم الذي لا ينتهك إطلاقاً في إنشاء الاستشراق هو أن تلك الجنسية ذاتها لا ينبغي أنتؤخذ مأخذ الجد أبداً. ولا يمكن أن يعزى إليها أبداً بصورة صريحة غياب الانجازات والسفسطة العقلانية "الحق" الذي يكتشفه المستشرق في كل مكان بين العرب. ومع ذلك، فإن هذه، في اعتقادي، هي الحلقة المفقودة في المنظومات التي يتمثل هدفها الرئيسي في نقد المجتمع العربي "التقليدي" كمنظومات حمادي، وبيرغر، وليرنر. فهم يدركون قوة العائلة، ويلحظون نقاط ضعف العقل العربي، ويلحظون "أهمية" العالم الشرقي للغرب، لكنهم لا يقولون أبداً ما يتضمنه إنشاؤهم، <وهو> أن ما هو متروك للعربي بعد قول كل شيء وفعل كل شيء هو دافع جنسي لا مميزات. غير أننا في مناسبات نادرة – أولئك الجنوبيين ذوي الدم الحار" (140). لكنما في أغلب الأوقات، تتم <عملية> تصغير المجتمع العربي وتقليصه واستخلاصه من تفاهات لا يتصور وجودها إلا في مجتمع دوني عرقياً، وتحتها تيار باطني من المبالغة الجنسية: فالعربي ينتج نفسه إلى ما لانهاية، جنسياً، ولا شيء آخر. ولا يقول المستشرق شيئاً عن هذا، رغم أن منظومته تعتمد عليه: "لكن التعاون في الشرق الأدنى ما يزال أمراً عائلياً ولا يتم إلا القليل منه خارج نطاق المجموعة المرتبطة برابطة الدم أو القرية" (141) مما يعني القول بأن الطريقة الوحيدة التي يهتم العرب بها على الإطلاق هي من حيث هم كائنات بيولوجية محض؛ أما مؤسساتياً، وسياسياً، وثقافياً فهم صفر، أو ما يقارب الصفر. إنما عددياً، وكمنتجين لعائلات، فإن العرب <موجودات> فعلية.

والصعوبة في مثل هذه النظرة هي أنها تعقد السلبية الخاملة عند العرب التي يفترضها المستشرقون أمثال بطي بل حتى حمادي وآخرين. غير أنه في منطق الأساطير، كالأحلام، بأن ترحب بالضبط بالطباقات الجذرية. ذلك أن الأسطورة لا تحلل أو تحل المشكلات؛ بل تمثلها كما هي محللة ومحلولة مسبقاً؛ أي أنها تعرضها كصور مجمعة مسبقاً، بالطريقة التي تجمع بها فزاعة <طيور> من المستطرفات وتجعل ممثلاً لرجل. وما دامت الصورة تستعمل المادة كلها لأغراضها الخاصة، وما دامت الأسطورة، تحديداً، تزيج الحياة <وتحل محلها> فإن الطباقي <القائم> بين العربي مفرط الخصوبة والدمية السلبية الخاملة ليس وظيفياً. ويغطي الانشاء

الطباقي <بغطاء تزييني؟> فالشرقي العربي هو ذلك المخلوق المستحيل الذي تدفعه حيويته الجنسية <الليبيدية> الى نويات مبرحة من الاستثارة المفرطة - بيد أنه، مع ذلك، دمية متحركة في نظر العالم، يحدق بعينين فارغتين الى مشهد طبيعي حديث لا يستطيع أن يفهمه أو أن يتدبر أموره فيه.

إنما تبدو هذه الصورة للعرب علائقية في الدراسات قريبة العهد للسلوك السياسي الشرقي، وهي كثيراً ما تنبثق في معرض المناقشات البحثية لموضوعين أصبحا، حديثاً، مفضلين لدى أصحاب المعرفة الخابرة الاستشرافية: الثورة والتحديث. ظهر عام 1972، برعاية مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية <في جامعة لندن> مجلد بعنوان الثورة في الشرق الأوسط ودراسات موضوعية أخرى، حرره بي. جي. فاتكيوتس. والعنوان عنوان طبي صراحة، ذلك أنه يتوقع هنا أن نفكر بالمستشرقين بوصفهم في نهاية المطاف وهبوا نعمة ما كان الاستشراق "التقليدي" عادة قد تجنبه: الاهتمام طب - النفسي. ويمنح فاتكيوتس الكتاب لهجته الأساسية بتحديد شبه - طبي للثورة، لكن عدائية التحديد، ما دام ما هو في ذهنه وذهن قرائه الثورة العربية، تبدو مقبولة. وثمة مفارقة فكهة بارعة جداً هنا سأحدث عنها فيما بعد. يستقي فاتكيوتس دعمه النظري من كامو - الذي لم تكن عقليته الاستعمارية بصديقة للثورة أو للعرب، كما أظهر حديثاً كونر كروز أوبراين - لكن العبارة "الثورة تدمر كلا المبادئ والرجال" تتقبل من كامو بوصفها ذات "معنى جوهري". ويتابع فاتكيوتس:

" . . . إن العقائدية الثورية لفي تنازع مباشر مع تركيب الانسان العقلاني، والبيولوجي، والنفسي (بل إنها في الواقع لفي حالة من الهجوم الوجهي عليه). ولأنها ملتزمة بتحقيق انبثاث منظم شامل، فالعقائدية الثورية تتطلب من معتنقيها تعصباً <أعمى>. والسياسة، بالنسبة للثوري، ليس مسألة إيمان، أو بديلاً للإيمان الديني، وحسب. بل ينبغي أن تتوقف من أن تكون ما كانته، وما لم تزله، دائماً، أي، نشاطاً تكيفياً يتم في وقت <يترك فرصة> للبقاء. والسياسة الانبثائية، الخلاصية، تمقت التكيفية؛ وإلا فكيف يكون بوسعها أن تتحاشى الصعوبات، وتتجاهل وتتجنب عقبات البعد المعقد البيولوجي - النفسي للإنسان، وتسمر عقلانيته اللطيفة المرهفة، على كونها محدودة وهشة معرضة؟ وهي تخاف، وتشيح عن، الطبيعة المحسوسة والمتفردة للمشكلات الانسانية وشواغل الحياة السياسية؛ وهي تنمو وتزدهر على المجرد والبروميثي. وهي تخضع جميع القيم الملموسة الى قيمة واحدة عليا: تسخير الانسان والتاريخ ف يتصميم فخم للتحرر الانساني. وهي لا تكتفي بالسياسة الانسانية، ذات المحدوديات الكثيرة المزعجة. بل ترغب بدلاً من ذلك بخلق عالم جديد لا عن طريق التكيف، وبصورة قلقة غير ثابتة، وبنعومة، أي إنسانياً، بل بفعل مرعب من الخلق الأولمبي الزب - الهي. والسياسة في خدمة الانسان صيغة غير مقبولة لدى العقائدي الثوري. بل، على العكس،

إن الانسان لوجود من أجل أن يخدم نظاماً مفتعلاً سياسياً ومقررأ مرسومأ بفظاظة وحشية" (142).

مهما تكن الاشياء الأخرى التي يقولها هذا المقطع – هذه الكتابة المجنحة البنفسجية من أكثر الأنماط تطرفأ، ومن الحماسية المعادية للثورة – فإن ما يقوله لا يق لعن أن الثورة نمط سيئ من الجنسية (فعل خلق زب – الهي)، ومرض سرطانى أيضاً. وكل ما يفعله "الانسانى"، تبعأ لفاتكيوتس، عقلانى، حق، لطيف، متفرد، محسوس؛ وكل ما يعلنه الثورى وحشى، لا عقلانى، تسميرى سحرى، سرطانى. الخلق، والتغير، والاستمرارية توحد هويأ لا بالجنسية وبالجنون فقط بل، بشيء من المفارقة الضدية، بالتجريد أيضاً.

تُثقل مصطلحات فاتكيوتس وتلون عاطفياً بالاستهواءات (الموجهة من اليمين) <باسم> الانسانية والاحتشام، وباستهواءات (ضد اليسار) تحمى الانسانية من الجنسية، والسرطان، والجنون، والعنف اللاعقلانى، والثورة. وإذا أن الثورة العربية هي موضع النقاش، فإن علينا أن نقرأ المقطع كما يلي: هذه هي الثورة، وإذا كان العرب يريدونها، فإن في ذلك لتعليقأ عميق الدلالة عليهم وعلى كونهم عرقأ دونياً. فهم غير قادرين إلا على التحريض الجنسى، غير قادرين على التفكير الأولمبى (الغربى، الحديث). وهنا تبدأ فاعلية المفارقة الفكهة التي ذكرتها سابقأ، ذلك أننا بعد بضع صفحات <من هذا> نكتشف أن العرب هم من عدم الكفاءة بحيث أنهم يعجزون حتى أن يتطلعوا الى، دع عنك أن ينفذوا ويتموا، طموحات الثورة. ويتضمن هذا الكلام أن الجنسية العربية لا ينبغي أن تخشى لذاتها بل لآخفاقها. وبايجاز، فإن فاتكيوتس يطلب من قرائه أن يؤمنوا بأن الثورة في الشرق الأوسط تشكل تهديداً بالضبط لأن الثورة لا يمكن أن تحقق.

"يكمن المصدر الرئيسى للنزاع السياسى والثورة المحتملة في كثير من بلدان الشرق الأوسط، وكذلك في أفريقيا وآسيا اليوم في عجز ما يسمى <الحركات والأنظمة الوطنية> الجذرية عن تدبر، دع عنك حل، المشكلات الاجتماعية والاقتصادية، والسياسية النابعة من الاستقلال والى أن تستطيع دول الشرق الأوسط أن تسيطر على نشاطها الاقتصادى وتخلق أو تنتج تقنويتها الخاصة، فإن سبيلها الى التجربة الثورية سيبقى محدودأ. ذلك أن عين الفصلات السياسية الضرورية للثورة لن تكون متوفرة" (143).

اللجنة إن فعلت، واللجنة إن لم تفعل. في هذه السلسلة من التحديدات المنحلة، تنبثق الثورات أوهام عقول مهووسة جنسياً تتكشف بعد تحليل أدق عقولأ عاجزة حتى عن الجنون الذى يحترمه فاتكيوتس بحق – وهو جنون إنسانى، لا عربى؛ محسوس، لا مجرد، ليجنسى، لا جنسى.

تحتل المكانة المركزية من مجموعة فاتكيوتس مقالة برنارد لويس "التصورات الاسلامية للثورة". وتبدو الاستراتيجية هنا مصفاة منقاة. إن

كثيراً من القراء ليعرفون أن كلمة ثورة ومقارباتها المباشرة تعني لمتحدثي العربية اليوم، ثورة*؛ وهم سيعرفون ذلك أيضاً من مقدمة فاتكپوتس، إلا أن لويس لا يصف ما تعنيه ثورة حتى عين النهاية من مقالته، بعد أن يكون قد ناقش تصورات مثل دولة، فتنة، وبغاة في سياقها التاريخي والديني في الغالب. والنقطة <المثارة> هنا هي، رئيسياً، أن "المبدأ الغربي <القائل> بحق مقاومة الحكومة الفاسدة أجنبى على الفكر الاسلامي" مما يقود الى "الانهازامية" و "الاستكانية" كموقفين سياسيين. وليس ثمة من نقطة واحدة في المقالة يدرك عندها المرء بثقة أين يفترض أن هذه المصطلحات جميعاً تحدث إلا في مكان ما من تاريخ الألفاظ. وقريباً من نهاية المطاف يأتي هذا:

"في البلدان الناطقة بالعربية كانت كلمة مختلفة قد استخدمت لـ "الثورة". ويعني الجذر ث-و-ر في العربية الكلاسيكية النهوض (ع. م. نهوض جمل)، الاستثارة أو التحرك، ومن هنا خصوصاً في الاستعمال المغربي، التمرد. وهي كثيراً ما تستخدم في سياق تأسيس <دولة ذات> سيادة مستقلة صغيرة؛ وهكذا، فإن من يسمون ملوك الطوائف، مثلاً، الذين حكموا اسبانيا في القرن الحادى عشر بعد تفكك الخلافة في قرطبة، يسمون ثوار <أ> (مفرد ثائر). ويعني الاسم <المصدر> ثورة، أولاً، الهيجان، كما في العبارة المقتبسة في الصحاح، وهو معجم عربي قروسطي سوي، (انتظر حتى تسكن هذه الثورة) – وتلك وصية بالغة الملاءمة. أما الفعل فإن العجي** يستخدمه بالصيغة ثوران أو إثارة فتنة، بوصفه أحد الأخطار التي ينبغي أن تثبط هممة الانسان عن ممارسة واجب مقاومة الحكومة الفاسدة. والثورة هي المصطلح الذي استخدمه الكتاب العرب في القرن التاسع عشر للثورة الفرنسية، واستخدمه خلفاؤهم للثورات المقبولة، الداخلية والخارجية، في زمننا الحاضر" (144).

يزدحم المقطع كله بالتعالي وسوء النية والنظرة. لماذا تقحم فكرة الجمل الناهض كجذر اشتقاقي للثورة العربية الحديثة إلا كطريقة بارعة لتجريح الحديث وإضعافه؟ وغرض لويس هو بشكل مكشوف أن يحط الثورة من المكانة العالية المعاصرة لها الى ما لا يعدو في نبلة (أو جماله) جملاً يكاد يرفع نفسه عن الأرض. الثورة هيجان، فتنة، تأسيس <دولة ذات> سيادة مستقلة صغيرة – ولا شيء أكثر؛ وأفضل نصيحة (لا يمكن، فيما يبدو، أن يقدمها سوى باحث أو سيد غربي) هي "انتظر حتى تسكن الثورة". ومن هذا المسرد المزدري للثورة، لن يكون في وسع المرء أن يعرف أن أعداداً لا تحصى من البشر ملتزمون بها التزاماً فعالاً، بطرق هي من التعقيد والتشابك بحيث يعجز عن إدراكها حتى <خبرة> لويس البحثية المتهمكة. لكن هذا النمط من الوصف المجوهر هو الطبيعي بالنسبة للدارسين وصانعي السياسة المهتمين بالشرق الأوسط: إن التحركات الثورية بين "العرب" هي من الأهمية والعواقب بقدر ما هو نهوض جمل عن الأرض، وتستحق من الاهتمام ما تستحقه ثرثرة قرويين سدج. وسيكون كل ما كتبه المستشرقون من مادة شرائعية، للسبب العقائدي نفسه، عاجزاً عن

أن يوضح أو يُعد المرء للغليان الثوري الأکید في العالم العربي في القرن العشرين. يلمح ربط لويس بين الثورة وبين حمل ينهض وبالهيجان بشكل عام (لا بالصراع من أجل قيم) بصراحة تتجاوز ما هو من عاداته الى أن العربي لا يكاد يكون أكثر من كائن عصابي جنسي. فكل لفظة من الألفاظ أو العبارات التي يستخدمها لوصف الثورة مشربة بالجنسية؛ حرك، أثار، يقوم. لكنها في معظمها جنسية "سيئة" تلك التي ينسبها الى العرب. وفي نهاية المطاف، فما دام العرب غير مجهزين في الواقع للعمل الجاد، فإن هيجانهم <ثورانهم> الجنسي لا يتجاوز في نبلة جملاً يقوم. وبدلاً من الثورة، ثمة الفتنة، وتأسيس <دولة ذات> سيادة صغيرة، ثم مزيد من الهيجان، ويعادل ذلك القول بأنا لعربي بدلاص من الجماع غير قادر على أن يحقق إلا المداعبة، وجلد عميرة، والادخال والاخراج قبل القذف. وهذه، في اعتقادي، هي تضمينات <كلام> لويس، رغم كل ما قد يحيط بمعرفته من براءة، وما في لغته من لهجة حديث رفيعة. ذلك أنه ما دام حساساً الى هذه الدرجة بالظلال الفرقية التي تملكها الكلمات فلا بد أنه يعي ما لكلماته هو من ظلال فرقية أيضاً.

يمثل لويس حالة شيقة للدراسة المتقضية لأن مكانته في العالم السياسي للمؤسسة الانجلو – أميركية شرق الأوسطية مكانة المستشرق المتفقه، وكل ما يكتبه مشبع بـ "سلطة" <هذا> الحقل. بيد أن عمله لعقد ونصف العقد على الأقل لم يزل بصورة رئيسية عقائدياً بحدّة، رغم محاولاته المختلفة <لاستخدام> اللطافة الخفية والمفارقة الفكهة. وإنما أذكر عمله قريب العهد مثلاً كاملاً للجامعي الذي يزعم أن عمله <يمثل> البحث الموضوعي التحرري، لكن عمله في الحقيقة يكاد يكون إعلامياً دعائياً ضد مادة دراسته. إلا أن هذا لا ينبغي أن يفاجئ الانسان الذي ألف تاريخ الاستشراق؛ فهو ليس إلا الأخيرة – وفي الغرب، الأقل تعرضاً للنقد – بين فضائح "تراث البحث".

لقد بلغ من حدة تصميم لويس على أن يفضح، ويضعف، ويجرح ويشوه <سمعة> العرب والاسلام أن قواه كباحث وكمؤرخ بدت وكأنها تخونه. فهو ينشر، مثلاً، فصلاً بعنوان "ثورة الاسلام" في كتاب صادر عام 1964، ثم يعيد نشر معظم هذه المادة بعد اثنتي عشرة سنة، بتغييرات طفيفة تلائم مكان النشر الجديد (وهو في هذه الحالة <مجلة> تعليق) وبعنوان جديد "عودة الاسلام". ومن "ثورة" الى "عودة" ثمة تغير نحو الأسوأ طبعاً، تغير يقصد له لويس أن يوضح لجمهوره الأخير لماذا ما يزال المسلمون (أو العرب) يرفضون أن يهدأوا ويقبلوا سلطان إسرائيل على الشرق الأدنى.

لنمعن النظر في كيف يفعل ذلك. في كلتا قطعتيه يذكر لويس أحداث شغب ضد الامبريالية وقعت في القاهرة عام 1945. ويصفها في كلا الموضعين بأنها ضد اليهود. غير أنه لا يخبرنا في أي الحالتين بأي صورة كانت الأحداث ضد اليهود؛ بل إنه في الواقع يقدم، دليلاً مادياً على كونها

ضد اليهود، المعلومات المفاجئة شيئاً ما، أن "عددًا من الكنائس، الكاثوليكية، والأرمنية، واليونانية الأرثوذكسية، هوجمت وأُصيبت بأضرار". أنظر في الصورة الأولى، المكتوبة عام 1964:

"في 2 تشرين الثاني عام 1945، دعا القادة السياسيون في مصر الى مظاهرات في ذكرى وعد بلفور. وتطورت هذه المظاهرات بسرعة الى شغب هائج ضد اليهود، هوجمت خلاله وأُصيبت بأضرار كنيسة كاثوليكية، وكنيسة أرمنية، وكنيسة يونانية أرثوذكسية. وما هي، قد يسأل المرء، علاقة الكاثوليك، الأرمن، واليونانيين، بوعد بلفور؟" (145).

والآن صورة تعليق المعدولة، المكتوبة عام 1976:

"إذ أصبحت الحركة القومية شعبية بصورة أصيلة، صادقة، أصبحت كذلك أقل قومية وأكثر دينية - وبكلمات أخرى، أقل عربية وأكثر إسلامية. ففي أوقات الأزمات - ولقد كان ثمة العديد منها في العقود الأخيرة - يطغى الولاء الغريزي الجماعي على كل ولاء آخر. وقد تكفي بضعة أمثلة. في 2 تشرين الثاني عام 1945، قامت مظاهرات في مصر [لاحظ هنا كيف تحاول العبارة "قامت مظاهرات" إظهار الولاء الغريزي؛ أما في الصورة المعدولة الأولى فقد كان "القادة السياسيون" مسؤولين عن الحدث] في ذكرى إصدار الحكومة البريطانية لوعد بلفور. ورغم أن هذا لم يكن بالتأكيد في نية القادة السياسيين الذين رعدوا المظاهرة، فقد تطورت بسرعة الى شغب هائج ضد اليهود وتطور الشغب اليهود الى انفجار أكثر شمولاً هوجم خلاله وأُصيب بأضرار عدد من الكنائس، الكاثوليكية، والأرمنية، واليونانية الأرثوذكسية [تغيير آخر مفيد: الانطباع الذي يخلق هنا هو أن كثيراً من الكنائس، من أنماط ثلاثة، هوجمت؛ أم الصورة المعدولة الأولى فقد خصصت ثلاث كنائس] (146).

وغرض لويس التماحكي، لا البحثي، هو أن يظهر، هنا وفي أماكن أخرى، أن الاسلام عقائدية لا سامية، لا دين فقط. وهو يواجه بعض الصعوبة المنطقية في محاولته تأكيد أن الاسلام ظاهرة جماهيرية مخيفة وأنه في الوقت نفسه "ليس شعبياً بصورة أصيلة صادقة". لكن هذه المشكلة لا تعيقه طويلاً. وكما تظهر الصورة المعدولة الثانية للنادرة المتميزة التي يرويها، فإنه يتابع ليعلن أن الاسلام ظاهرة قطيعية أو جماهيرية لا عقلانية، تسيطر على المسلمين بالشبوب الانفعالي، والغريزة، والأحقاد الجارفة. والغرض من عرضه كله هو أن يخيف جمهوره، أن يجعله يرفض أبداً أن يتنازل عن قدر بوصة للاسلام. وتبعاً للويس، فإن الاسلام لا يتطور، كما لا يتطور المسلمون؛ بل إنهم كائنون وحسب، وينبغي أن يراقبوا بسبب ذلك الجوهر الصافي فيهم (تبعاً للويس) الذي يشتمل على كراهية عريضة متجذرة للمسيحيين واليهود. ولويس في كل مكان يكبح جماح نفسه ويمتنع عن إصدار قرارات مثيرة كهذه صراحة؛ وهو حريص على أن يقول دائماً أن المسلمين طبعاً ليسوا لا ساميين بالطريقة التي كانوا النازيون،

غير أن دينهم يمكن بسهولة باللغة أن يسلم نفسه للاسامية، وأنه >في الواقع< قد فعل ذلك. وكذا هي الحال بالإشارة الى العنصرية العرقية، والعبودية، والشروع الأخرى "الغريبة" نوعاً. ولباب عقائدية لويس المتعلقة بالاسلام هو أن الاسلام لا يتغير أبداً؛ ورسالته التبشيرية الآن هي أن ينبئ القطاعات المحافظة بين الجمهور القارئ اليهودي، وأي إنسان آخر يود أن يسمع، أن أي مسرد سياسي، أو تاريخي، أو بحثي للمسلمين ينبغي أن يبدأ أو ينتهي بحقيقة أن المسلمين مسلمون:

"فإن يعترف <المرء> بأن حضارة بأكملها يمكن أن تتخذ الدين ولاء أول لها أمر كبير. حتى اقتراح أمر كهذا يعتبر مسيئاً لدى التحرريين من أصحاب الرأي، الماثلين أبداً على استعداد لاتخاذ موقف حماية مطلق، باسم أولئك الذي يعتبرونهم تحت وصايتهم. وينعكس هذا الآن في العجز القائم، سياسياً، وصحافياً، وبحثياً على حد سواء، عن إدراك أهمية عامل الدين في الشؤون الحاضرة للعالم الاسلامي، وفي اللجوء الناتج عن ذلك الى لغة الجناح اليساري والجناح اليميني، والتقدمي والمحافظ، وما اليها من المصطلحات الغربية، التي يبلغ استخدامها في إيضاح الظواهر السياسية الاسلامية من الدقة والإضاءة ما يبلغه مسرد لمباراة <في لعبة> الكريكت يقدمه مراسل <صحفي مختص بلعبة> البيسبول. [ولويس مغرم بهذا التشبيه الى درجة أنه يقتبسه حرفياً من مباحثته المكتوبة عام 1964]" (147).

في عمل لاحق، يخبرنا لويس أي المصطلحات أدق وأكثر فائدة، رغم أن المصطلحات <التي يذكرها> لا تبدو أقل "غريبة" (مهما كانت "غريبة" تعني): فالمسلمون، مثل معظم الشعوب المستعمرة سابقاً، عاجزون عن أن يقولوا الحقيقة أو حتى أن يروها. وهم، تبعاً للويس، مدمنون على الأسطوريات، جنباً الى جنب مع "ما يسمى المدرسة التنقيحية في الولايات المتحدة، التي تنظر الى الوراثة الى عصر ذهبي من الفضيلة الأمريكية وتعزو جميع الآثام والجرائم في العالم عملياً الى المؤسسة الحاضرة في بلادهم" (148). وعدا عن كونها مسرداً خبيثاً وخاطئاً كلياً للنظرية التنقيحية، فإن مثل هذه الملاحظة مصممة لوضع لويس في مكانة المؤرخ العظيم الذي يسمو فوق التخلف وضعف النمو التافه لدى من هم مجرد مسلمين وتنقيحيين.

غير أن لويس، من حيث الدقة، ومن حيث أنه يعيش بالقاعدة التي يقررها: "إن الباحث، مع ذلك، لن يخضع لتحيزاته وأهوائه" يفتقر الى اللياقة مع نفسه ومع القضية التي يتبناها. فهو، مثلاً، يردد الدعوى العربية ضد الصهيونية (مستخدماً اللغة السائرة للقوميين العرب) دون أن يذكر في الوقت نفسه - في أي مكان، وفي أي من كتاباته - أنه كان ثمة غزو صهيوني واستعمار لفلسطين على الرغم من، ويتعارض مع، السكان الأصليين العرب. وما من إسرائيلي ينكر ذلك، لكن لويس المؤرخ

المستشرق يسقطه <من كلامه>. وهو يتحدث عن غياب الديمقراطية من الشرق الأوسط، باستثناء إسرائيل، دون أن يذكر مرة واحدة تعليمات الدفاع الطارئة التي تستخدمها إسرائيل لحكم العرب؛ وليس لديه ما يقوله كذلك عن "الاعتقال الوقائي" للعرب في إسرائيل، أو عن عشرات المستعمرات غير القانونية في الضفة الغربية وغزة المحتلتين عسكرياً، أو عن فقدان العرب لحقوق الإنسان، وأولها حق الهجرة، في فلسطين سابقاً. وبدلاً <من هذا كله>، فإن لويس يسمح لنفسه بحرية الباحث في أن يقول إن "الامبريالية والصهيونية [فيما يتعلق بالعرب] كانتا مألوفتين لزمان طويل تحت اسميهما القديمين، المسيحيين واليهود" (150).

ويقتبس من آراء تي. إي. لورنس في "الساميين" ليعزز دعواه ضد الاسلام، ولا يناقش الصهيونية أبداً بموازاة الاسلام (كما لو كانت الصهيونية حركة فرنسية، لا حركة دينية)، وهو يحاول في كل مكان أن يظهر أن أي ثورة في أي مكان هي في أفضل الحالات شكل من أشكال "الألفية الهائلة العلمانية"*.

سوف يجد المرء هذا النمط من الاجراءات أقل إثارة للاعتراض إذا اعتبرها إعلاماً دعائياً سياسياً – وذلك ما هي، طبعاً – لولا أنها مرفقة بمواعظ في الموضوعية، والعدالة، والتجرد <التي يتحلى بها> المؤرخ الحق، ويتضمن ذلك دائماً أن المسلمين والعرب عاجزون عن أن يكونوا موضوعيين، أما المستشرقون مثل لويس الذين يكتبون عن المسلمين والعرب فإنهم، تحديداً، وبحكم تدريبهم، وبمجرد كونهم غربيين، موضوعيون. وذلك هو أوج الاستشراق من حيث هو مذهب جامدة لا تقتصر على أن تحط من قدر موضوعها وتشينه، بل إنه كذلك تعمي ممارسيها. لكن دعنا نصغ أخيراً إلى لويس نخبرنا كيف ينبغي على المؤرخ أن يسلك. ولنا ملء الحق في أن نسأل ما إذا كان الشرقيون فقط عرضة للتحييزات والأهواء التي يهاجمها معنفاً:

"أو ولاء [المؤرخ] قد يؤثر فعلاً في اختياره لموضوع بحثه؛ غير أنه لا ينبغي أن يؤثر على معالجته له. وإذا حدث، خلال <تطور> أبحاثه، أن وجد أن المجموعة التي يوحد هويته بها دائماً على حق، وتلك المجموعات الأخرى التي هي في نزاع معها دائماً على خطأ، فمن المستحسن له بحق أن يتساءل بشك عن سلامة استنتاجاته، وأن يعيد امتحان الفرضية التي قام على أساسها باختيار أدلته وتفسيرها؛ ذلك أنه ليس في طبيعة المجتمعات البشرية [ومجتمع المستشرقين أيضاً، كم يفترض] أن تكون دائماً على حق.

أخيراً ينبغي على المؤرخ أن يكون عادلاً ونزيهاً في الطريقة التي يقدم بها القصة. ولا يعني ذلك القول بأن عليه أن يقتصر على تردد عار للحقائق المثبتة بدقة بل إن المؤرخ في مراحل عديدة من عمله لا بد أن يصوغ

فرضيات ويصدر أحكاماً. والشيء المهم هو أن عليه أن يفعل هذا بشكل واع وصريح، مراجعاً الأدلة التي تدعم استنتاجاته وتلك التي تضعفها، ممتحناً التفسيرات المحتملة المتعددة، ومقرراً بصراحة ما هو قراره، ولماذا كيف توصل اليه" (151).

أن نبحث عن حكم واع، عادل، وصريح للويس عن الاسلام الذي عالجه بالطريقة التي بها عالجه، هو أن نبحث دون جدوى. فهو يفضل أن يعمل، كم رأينا، بالايحاء والاشارة الغامزة. بيد أن المرء يشك في أنه يفعل ذلك عن وعي (باستثناء محتمل هو <موقفه من> القضايا "السياسية" مثل تأييد الصهيونية، ومعاداة القومية العربية، والروح الجامحة للحرب الباردة) إذ أنه سيقول دون شك إن تاريخ الاستشراق بأكمله، الذي هو متلق وارث له، قد جعل هذه الاشارات الغامزة والفرضيات حقائق لا جدال فيها.

قد تكون أقل هذه "الحقائق" القاعية عرضة للجدال، وأكثرها غرابة وشذوذاً (إذ أن من الصعب جداً أن يصدق المرء أن من الممكن أن تقرر وتتبنى بالإشارة الى أي لغة أخرى)، أن اللغة العربية، من حيث هي لغة، هي عقائدية خطيرة. وتشكل الشاهد الكلاسيكي لهذه النظرة الى العربية مقالة إي. شويبي "تأثير اللغة العربية على التركيب النفسي للعرب" (152). ويوصف مؤلف المقالة بأنه "عالم نفس تلقى تدريبه في كلا علم النفس الطبي وعلم النفس الاجتماعي"، ويفترض المرء بداهة أن السبب في كون آرائه لقيت رواجاً كهذا هو أنه عربي (وعربي دائن لذاته، علاوة). والمنظومة التي يقترحها المؤلف ساذجة الى درجة تثير الشفقة، وربما كان ذلك لأنه ليس لديه أدنى مفهوم لماهية اللغة وكيف تفعل اللغة. على أي حال، إن العناوين الفرعية لمقالته لتفصح بالكثير عن قصته؛ فالعربية تتميز بـ "ضبابية عامة للفكر" و "الافراط في التأكيد على العلامات اللغوية". و"الافراط في الحزم والمبالغة". ويكثر الاقتباس من شويبي والاشارة اليه كسلطة مرجعية لأنه يتحدث مثل فارس يمتلك ناصية الكلمات عظيم يلعب ألعاباً دون قدر كبير من جدية ودونما هدف. والبكم جزء هام مما يتحدث شويبي عنه، إذ أنه في مقالته كلها لا يقتبس مرة واحدة من الأدب الذي يفخر به العربي فخراً لا حدود له. أين تؤثر العربية، إذن، على العقل العربي؟ حصرياً ضمن العالم الأساطيري الذي يخلقه الاستشراق للعربي. فالعربي علامة للبكم موحداً بدرجة عالية حتى اليأس من الافراط في الافصاح، الفقر موحداً بالافراط. وإن كون نتيجة كهذه يمكن أن تبلغ بوسائل فقه لغوية ليشهد على النهاية المحزنة لتراث فقه لغوي كان معقداً متشابكاً سابقاً، يتمثل اليوم في أفراد نادرين جداً فقط. إن اعتماد المستشرق اليوم على "فقه اللغة" هو آخر عاهات فرع من فروع المعرفة بحثي تحول كلياً الى معرفة خابرة عقائدية في العلوم الاجتماعية.

في كل ما لم أزل أناقشه، تلعب لغة الاستشراق دوراً طاغياً. فهي تقرر الأضداد بوصفها "طبيعية"، وهي تقدم الأنماط الانسانية بعبارات جاهزة

ومناهج بحثية، وهي تنسب الحقيقية والقدرة الاشارية لأشياء (هي ألفاظ أخرى) من اختراعها . إن اللغة الأسطورية إنشاء، أي أنها لا يمكن أن تكون إلا منتظمة؛ والمرء في الحقيقة لا يصنع الانشاء متى شاء، أو التقريرات التي يتضمنها، دون أن ينتمي أولاً - بشكل لا واع في بعض الحالات، إنما لا إرادياً في أية حال - الى العقائدية والمؤسسات التي تضمن وجودها. وهذه المؤسسات هي دائماً مؤسسات مجتمع متقدم يتعامل مع مجتمع أقل تقدماً، ثقافة قوية تواجه ثقافة ضعيفة. والملح الرئيسى في الانشاء الأسطوري هو أنه يخفي أصوله كم يخفي أصول ما يصفه. "فالعرب" يعرضون في صور أنماط سكونية، مثالية تقريباً، لا كمخلوقات ذوي طاقة كامنة في طريقها الى التحقق ولا كتاريخ يصنع. وتسمح القيمة المبالغ فيها التي يكدها <الاستشراق> فوق اللغة العربية للمستشرق بجعل اللغة معادلة للعقل، والمجتمع، والتاريخ، والطبيعة. واللغو، بالنسبة للمستشرق، تنطق الشرقي العربي، وليس العكس.

شرقيون، شرقيون، شرقيون. ثمة تضمينات خطيرة لنظام الاختلاقات العقائدية الذي ما فتئت أسميه الاستشراق، لا لأنه فكراً قابلاً للتجريح والطعن وحسب. ذلك أن الولايات المتحدة اليوم ذات استثمارات ضخمة في الشرق الأوسط، أضخم مما لها في أي مكان آخر على وجه الأرض؛ وخبراء الشرق الأوسط الذين يقدمون المشورة لصانعي السياسة مفعومون بالاستشراق عن بكرة أبيهم تقريباً. ومعظم هذه الاستثمارات مبنية، بشكل ملائم تماماً، على أسس من الرمال، ما دام الخبراء يشيرون بسياسات بناء على تجريدات قابلة للتسويق مثل النخبة السياسية، والتحديث، والاستقرار، ومعظمه هي ببساطة النماذج المنمطة الاستشراقية القديمة وقد كُسيت بالمصطلح السياسي المعازل، ومعظمها كان قاصراً تماماً عن وصف ما حدث منذ عهد قريب في لبنان أو قبل ذلك في المقاومة الشعبية الفلسطينية لإسرائيل. ويحاول المستشرق الآن أن يعاين الشرق بوصفه غرباً مقلداً لا يستطيع، تبعاً لبرنارد لويس، أن يحسن نفسه إلا حين تصبح قومته "على استعداد للتلاؤم مع الغرب" (153). وإذا اتجه العرب، أو المسلمون، أو العالم الثالث أو الرابع، أثناء ذلك، وجهة غير متوقعة بعد كل حساب، فلن يفاجئنا أن نجد مستشرقاً يخبرنا بأن ذلك يشهد على طبيعة الشرقيين المتأصلة واستحالة تغييرها وبرهن، من ثم، على أنهم غير أهل للثقة.

لا يمكن تفسير الاخفاقات المنهجية للاستشراق إما بالقول إن الشرق الحقيقي مختلف عن الصور الوجيهة التي يقدمها المستشرقون له، أو بالقول إن المستشرقين، ما داموا غربيين في معظم الحالات، لا يمكن أن يتوقع منهم أن يمتلكوا حساً داخلياً بماهية الشرق. فكلتا هاتين المقولتين زائفة. وليست أطروحة هذا الكتاب أن يقترح أن ثمة شيئاً اسمه شرق حقيقي أو صحيح (إسلامي، أو عربي، أو أي شيء آخر)؛ كما أنها ليست أن يقدم تأكيداً للامتياز الحتمي لمنظور "داخلي" بالقياس الى منظور "خارجي"، لنستخدم تمييز روبرت ك. ميرتن المفيد. بل على العكس، فأنا

ما برحت أطرح منظومة أن "الشرق" نفسه هو كيان مكون مشكل، وأن مفهوم أن ثمة فضاءات جغرافية ذات سكان أصليين، "مختلفين" جذرياً ويمكن تحديدهم على أساس دين ما، أو ثقافة ما، أو جوهر عرقي ما، يختص بذلك الفضاء الجغرافي وبلائمه، هو الى حد معادل فكرة تتطلب الكثير من النقاش والمناظرة. وأنا بالتأكيد لا أؤمن بالمقول المحدودة بأن الإنسان الأسود فقط يستطيع أن يكتب عن السود، والمسلم عن المسلمين، وهكذا.

بيد أن الاستشراق، رغم إخفاقاته، ومصطلحه المعازل الذي يثير الشفقة، وعرقيته التي لا تكاد تحجب، وجهازه الفكري الرقيق رقة الورق، يزدهر اليوم بالأشكال التي حاولت أن أصفها. وبالفعل، فإن ثمة ما يدعو الى القلق في كون تأثيره قد انتشر الى "الشرق" نفسه: فصفحات الكتب والمجلات باللغة العربية (وباليابانية، واللهجات الهندية المختلفة، واللغات الشرقية الأخرى، دون شك) تمتلئ بتحليلات من الدرجة الثانية لـ "العقل العربي"، والاسلام، وأساطير أخرى، يقوم بها <كتاب> عرب. وقد انتشر الاستشراق أيضاً في الولايات المتحدة الآن وقد أضافت الأموال والموارد العربية رهجة فتنية لا يستهان بها الى "الانشغال" التقليدي بالشرق الهام استراتيجياً. والحقيقة هي أن الاستشراق قد استوعب بنجاح من قبل الامبريالية الجديدة، حيث لا تفند منطلقاته السائدة، بل إنها لتثبت وتؤكد، المخطط الامبريالي المستمر للسيطرة على آسيا.

في الجزء الوحيد من الشرق الذي أستطيع أن أتحدث عنه بشيء من المعرفة المباشرة، يمكن اعتبار التلاؤم المتبادل بين الطبقة المفكرة والامبريالية الجديدة أحد الانتصارات الخاصة للاستشراق. فالعالم العربي اليوم كوكب تابع، فكرياً، وسياسياً، وثقافياً للولايات المتحدة. وليس هذا في ذاته شيء يدعو الى الرثاء؛ غير أن الشكل المحدد بعلاقة التكوينية نفسه يدعو الى ذلك. خذ بعين الاعتبار أولاً أن الجامعات في العالم العربي تدار بشكل عام تبعاً لنسق ما موروث عن، أو مفروض مباشرة من قبل، قوة مستعمرة سابقة. وتجعل الظروف الجديدة واقعيات المنهج الدراسي قبيحة حتى الرعب تقريباً: صفوف يحتشد فيها مئات الطلبة، جهاز تدريس مدرب تدريباً سيئاً، ومرهق بالعمل، ويتلقى رواتب سيئة، تعيينان سياسية، الغياب شبه المطلق للأبحاث المتقدمة ولوسائل البحث العلمي، وأهم من ذلك، الافتقار الى مكتبة واحدة لائقة في المنطقة بأسرها. وفيما كانت بريطانيا وفرنسا قد سيطرتا على الآفاق الفكرية في الشرق بفضل أهميتهما وثرائهما، فإن الولايات المتحدة هي التي تحتل تلك المكانة الآن، بصورة تؤدي الى النتيجة التالية: وهي أن القلة من الطلاب الذين يبشرون بخير والذين ينجحون في الارتقاء عبر النظام <التعليمي> يتلقون التشجيع للحضور الى الولايات المتحدة لمتابعة دراساتهم العليا. وفيما يظل صحيحاً أن بعض طلاب العالم العربي ما يزالون يذهبون الى أوروبا للدراسة، فإن الغالبية العظمى يأتون الى الولايات

المتحدة؛ ويصدق هذا على طلاب ما يُسمى الدول الجذرية بقدر ما يصدق على الدول المحافظة كالمملكة العربية السعودية والكويت. وإلى جانب ذلك، فإن نظام الرعاية في <عالم> الدراسة، والأعمال، والبحث العلمي يضع الولايات المتحدة في موضع الأمرة ذات السلطة الكلية على الأمور؛ فالمصدر مهما بلغ من عدم كونه مصدراً حقيقياً، يعتبر الولايات المتحدة. ثمة عاملان يجعلان الموقف حتى إلى درجة أبعد وضوحاً نصراً للاستشراق. ويقدر ما يسع المرء أن يصدر تعميماً كاسحاً، فإن الميول المحسوسة للثقافة المعاصرة في الشرق الأدنى تسير على هدى النماذج الأوروبية والأمريكية. وحين قال طه حسين عام 1936 عن الثقافة العربية إنها أوروبية، لا شرقية، فقد كان يسجل هوية النخبة الثقافية المصرية، التي كان هو أحد أعضائها المتميزين تميزاً كبيراً. ويصدق الشيء ذاته على النخبة العربية اليوم، على الرغم من أن التيار القوي من أفكار لعالم الثالث المناهض للامبريالية الذي أخذ بالمنطقة بقوة منذ أوائل الـ 1950 (ات) قد لطّف من حدة الحد الغربي للثقافة المسيطرة. وإضافة، فإن العالم العربي والاسلامي يبقى قوة من الدرجة الثانية على صعيد إنتاج الثقافة، والمعرفة، والبحث. وعلى المرء هنا أن يكون واقعياً تماماً فيما يخص استخدام مصطلحات سياسة القوى لوصف الموقف السائد. فما من باحث عربي أو إسلامي يستطيع المخاطرة بتجاهل ما يحدث في المجلات البحثية، والمعاهد، والجامعات في الولايات المتحدة وأوروبا؛ غير أن العكس ليس بصحيح. ليس هناك، مثلاً، مجلة رئيسية واحدة للدراسات العربية تصدر في العالم العربي اليوم، بالضبط كما أنه ليس ثمة من مؤسسة تعليمية عربية واحدة قادرة على مضاهاة أماكن مثل أكسفورد، وهارفرد، و ج ك ل أ <جامعة كاليفورنيا - لوس أنجلوس> في دراسة العالم العربي، دع عنك أي موضوع آخر غير شرقي. والنتيجة المتوقعة لهذا كله هي أن الطلاب الشرقيين (والأساتذة الشرقيين) ما يزالون يريدون الحضور <إلى الولايات المتحدة> والجلوس عند أقدام المستشرقين الأمريكيين، ثم العودة فيما بعد لتكرار الشعيرات اللغوية التي ما فتئت أصفها بأنها مذهبيات جامدة استشراقية على مسامع جمهورهم المحلي. ونظام إعادة إنتاج كهذا يجعل من الحتمي أن يستخدم الباحث الشرقي تدريبه الأميركي ليُشعر بالفوقية على أبناء وطنه لأنه قادر على "تدبر" النظام الاستشراقي <وفهمه واستخدامه>؛ أما في علاقته بمن هم أسمي منه مكانة، المستشرقين الأوروبيين والأمريكيين، فإنه سيبقى "المخبر الذي يحتاج له البقاء فيه بعد إنهاء تدريبه المتقدم. <ومن ثم> فإن معظم المسابقات الأولية في اللغات الشرقية تُدرس من قبل "مخبرين أصليين" في جامعات الولايات المتحدة اليوم؛ وكذلك، فإن القوة ضمن النظام (في الجامعات، والمؤسسات، وما إليها) هي حصرياً تقريباً في أيدي غير الشرقيين، رغم أن نسبة الشرقيين إلى غير الشرقيين بين الأساتذة المقيمين لا تعطي الأفضلية لغير الشرقيين إلى هذه الدرجة الخارقة.

ثمة إشارات أخرى كثيرة من أنماط مختلفة الى الكيفية التي يتم بها الحفاظ على السيطرة الثقافية عن طريق القبول الشرقي بقدر ما يتم عن طريق الضغط الاقتصادي المباشر الخام من قبل الولايات المتحدة. وإنها لصدمة موقظة أن نجد، على سبيل المثال، أنه فيما توجد عشرات من المنظمات لدراسة الشرق العربي والاسلامي في الولايات المتحدة، فليس ثمة مؤسسة واحدة في الشرق لدراسة الولايات المتحدة، وهي أعظم المؤثرات الاقتصادية والسياسية إطلاقاً في المنطقة. وأسوأ من هذا، لا يكاد يكون ثمة من معهد ذي مكانة حتى متواضعة في الشرق مكرس لدراسة الشرق <نفسه>. غير أن هذا كله، في اعتقادي، ضئيل بالمقارنة مع العامل الثاني الذي يسهم في انتصار الاستشراق: وهو حقيقة <طغيان> الاستهلاكية في الشرق. فالعالم العربي أو الاسلامي عامة عالق في صنارة نظام السوق الغربي. وما من أحد يحتاج الى التذكير بأن النفط، المورد الأعظم للمنطقة، قد امتص امتصاصاً كاملاً ضمن اقتصاد الولايات المتحدة. ولا أعني بذلك وحسب أن شركات النفط العظيمة واقعة تحت سيطرة النظام الاقتصادي الاميركي؛ بل أعني أيضاً أن قاعدة عائدات النفط العربية، كي لا نقول شيئاً عن التسويق، والبحث، والإدارة الصناعية، قائمة في الولايات المتحدة. وقد جعل هذا من أثرياء النفط العرب عملياً مستهلكين هائلين للصادرات الأميركية. والنقطة التي أثيرها هي أن العلاقة علاقة وحيدة الاتجاه، تمثل فيها الولايات المتحدة زبوناً مختاراً لعدد ضئيل جداً من المنتجات (النفط، واليد العاملة الرخيصة، رئيسياً)، ويمثل العرب مستهلكين شديدي التنوع لعدد هائل من منتجات الولايات المتحدة، المادية والعقائدية.

وقد كان لهذا عواقب كثيرة. ثمة عملية تسوية هائلة للذوق في المنطقة، متجسدة لا في الترانزستورات، والجينز الزرقاء، والكوكا كولا وحسب، بل كذلك في الصور الثقافية للشرق التي توفرها وسائل الاعلام الأميركية وتستهلكها دون تفكير جماهير التلفاز الضخمة. وليست المفارقة الضدية المتجسدة في أن يعتبر عربي نفسه "عربياً" من النمط الذي تنتج وتسوقه هوليوود سوى النتيجة الأكثر بساطة لما أشير اليه.

وهناك نتيجة أخرى هي أن اقتصاد السوق الغربي وتوجهه الاستهلاكي خلقا (ويخلقان بنسبة متسارعة) طبقة من المتعلمين يوجه تشكيلهم الفكري نحو إرضاء حاجات السوق. فثمة تأكيد كبير على الهندسة، والأعمال، والاقتصاد، مما هو واضح؛ لكن <طبقة> رجال الفكر <الانتلجنسيا> هي ذاتها عنصر مساعد فيما تعتبره الاتجاهات الرئيسية التي أطفئت في الغرب.

وقد رُسم دور هذه <الطبقة> وصيغ لها بوصفها طبقة "محدثنة"، أي أنها تمنح الشرعية والسلطة المرجعية لأفكار حول التحديث، والتقدم، والثقافة تتلقاها من الولايات المتحدة بصورة رئيسية. ويقوم الدليل الباهر على هذا

في العلوم الاجتماعية و، بما يفاجئ الى درجة كبيرة، بين المفكرين الجذريين الذين أخذوا ماركسيتهم بالجملة من نظرية ماركس التسلطية الى العالم الثالث، كما ناقشتها في مكان سابق من هذا الكتاب. وهكذا، فإذا ينجلي كل شيء ثمة تقبل مشارك في صور الاستشراق ومذاهبه، وثمة أيضاً تعزيز قوي جداً لهذا في التبادل الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي: فالشرق الحديث، بإيجاز، يشارك في شرقنة نفسه.

لكن، ختاماً، ماذا عن بديل ما للاستشراق؟ هل هذا الكتاب منظومة تتخذ موقفاً ضد شيء ما وحسب، دون اتخاذ موقف لصالح شيء <آخر> إيجابي؟ لقد تحدثت هنا وهناك خلال تطور هذا الكتاب عن منطلقات جديدة تقوم بتجريد ما يسمى الدراسات الاقليمية من استعماريته - أعمال أنور عبد الملك، والدراسات التي نشرها أعضاء مجموعة هل للدراسات شرق الأوسطية، والتحليلات والاقتراحات المبتكرة التي قدمها باحثون متعددون في أوروبا، والولايات المتحدة، والشرق الأدنى - (155) غير أنني لم أحاول سوى أن أذكرها أو ألمح اليها بسرعة. لقد كان مشروعني وصف نظام معين من الأفكار، لا إزاحة النظام وإحلال نظام جديد محله، بأي شكل. وإضافة، فقد حاولت أن أثير طقماً كاملاً من الأسئلة العلائقية في مناقشة مشكلات التجربة الانسانية: كيف يمثل المرء ثقافة أخرى؟ ما هي الثقافة الأخرى؟ هل مفهوم ثقافة (أو عرق، أو دين، أو حضارة) متميزة مفهوم مفيد، أم أنه ينتهي دائماً الى أن ينشكب إما في تهنة الذات (حين يناقش المرء ثقافته الخاصة) أو في العدائية والعدوان (حين يناقش المرء الـ "آخر")؟ وهي تهم الفروق الثقافية، والدينية، والعرقية أكثر مما تهم الفصلات الاقتصادية، أو السيا تاريخية؟ كيف تكتسب الأفكار سلطة، و "عادية معيارية"، بل حتى مقام الحقيقة "الطبيعية"؟ ما هو دور المفكر؟ هل هو موجود من أجل أن يظهر سريانية الثقافة والدولة اللتين هو جزء منهما؟ وأي أهمية ينبغي عليه أن يسند للوعي النقدي المستقل، الوعي النقدي الضدي؟

أمل أن تكون بعض أجوبتي على هذه الأسئلة متضمنة فيم سبق، لكنني قد أستطيع الحديث عن بعضها بصورة أكثر جلاء بقليل. إن الاستشراق، كما وصفت خصائصه في هذه الدراسة، يضع موضع التساؤل لا إمكانية البحث اللاسياسي وحسب، بل كذلك حكمة قيام علاقة وثيق بإفراط بين الباحث والدولة. وجلي بالقدر نفسه، في اعتقادي، أن الظروف التي تجعل الاستشراق نمطاً من الفكر مقنعاً باستمرار سوف تستمر بالحاج؛ وتلك مسائل مؤسسية بشكل عام. على أية حال، ثمة توقع عقلاني لدي شخصياً بأنه ليس حتمياً أن يظل الاستشراق، كم لا يزال حتى الآن، دون تحد، فكرياً وعقائدياً، وسياسياً.

ما كنت لأخذ على عاتقي كتاباً من هذا النوع لولا أنني أومن أيضاً بأن ثمة تراث بحث لا يبلغ الدرجة نفسها من الفساد، أو على الأقل من العمى عن

الواقع الانساني، التي يصلها الطراز الذي ما برحت بصورة رئيسية أصوله. فثمة اليوم عدد كبير من الباحثين الأفراد العاملين في حقول كالتاريخ الاسلامي، والدين، والحضارة، والتركيب الاجتماعي، وعلم الانسان، >في العالم الاسلامي> الذين يمتلك عملهم قيمة عميقة كعمل بحثي. وتبدأ المصاعب حين يطغى التراث النقابي <المهني> للاستشراق على الباحث الذي لا يظل يقظاً دائماً ولا يظلي وعيه الفردي كباحث على أهبة الاستعداد ضد الأفكار الموروثة التي تورث بسهولة مفرطة ضمن المهنة. ومن ثم، فإن الاحتمال الأقوى هو أن يتم إنتاج العمل الشيق من قبل باحثين يكون ولاؤهم ولاء لفرع من فروع المعرفة محدد فكرياً، لا لـ "حقل" كالاستشراق محدد إما شرائعياً، أو امبريالياً، أو جغرافياً. وثمة مثل شيق قريب العهد هو دراسات كلفورد غيرتس في علم الانسان، واهتمام غيرتس بالاسلام من المحسوسية والتفردية بحيث أنه يستقي روح الحياة من المجتمعات والمشكلات المحددة التي يدرسها لا من طقوس الاستشراق، وتصوراته المسبقة، ومذاهبه.

من جهة أخرى، إن الباحثين والنقاد الذين تلقوا تدريبهم في فروع الاستشراق التقليدية قادرون تماماً على تحرير أنفسهم من السترة المفصلة العقائدية القديمة. فتدريب جاك بيرك ومكسيم رودنسون <مثلاً> يقف على قدم المساواة مع أكثر أنماط التدريب الموجودة صرامة وانضباطاً، غير أن ما يمنح الحيوية لاكتناهاتهما حتى لمشكلات تقليدية هو وعي الذات المنهجي لديهما. فلئن كان الاستشراق تاريخياً لم يزل معتداً بنفسه، معزولاً بمناعة، مفرطاً في الثقة، وضعياً، بطرقه ومقدماته، إن إحدى الطرق التي يستطيع المرء بها أن يفتح نفسه لما يدرسه في الشرق أو عن الشرق هي أن يخضع منهجه، انعكاسياً، للتحليل النقدي المتقصي. وهذا هو ما يميز بيرك ورودنسون، كلاً بطريقته الخاصة. فما يجده المرء في عمليهما هو دائماً، وقبل كل شيء، حساسية مباشرة للمادة الماثلة أمامهما، ثم اتحان، ذاتي مستمر لمناهجهما وممارساتهما، ومحاولة دائبة لابقاء عمليهما قادراً على الاستجابة للمادة لا لتصور مذهبي مسبق. وبقيناً أن بيرك ورودنسون، مثل أنور عبد الملك وروجر أوون، يعيان أن دراسة الانسان والمجتمع – سواء أكان شرقياً أو غير شرقي – تؤدي على الوجه الأفضل في الحقل العريض للدراسات الانسانية كلها؛ ولذلك فإن هؤلاء الباحثين هم قراء انتقاديون، وطلاب لما يحدث في حقول أخرى. فتنبه بيرك الى الاكتشافات الحديثة في علم الانسان البنيوي، ورودنسون الى النظرية علم الاجتماعية والسياسية، وأوون الى التاريخ الاقتصادي: كل ذلك يشكل مصوبات قيمة ناجعة مستحضرة من العلوم الانسانية المعاصرة الى دراسة ما يسمى مشكلات شرقية.

بيد أنه لا مفر من حقيقة أننا حتى إذا تجاهلنا التمييز الاستشراقي بين "هم" وبين "نا"، فإن سلسلة قوية من الوقائع السياسية والعقائدية في النهاية تنفج تراث البحث اليوم.

وما من مهرب لأحد من التعامل مع الانقسام الى شمال / جنوب، إن لم يكن مع شرق / غرب؛ من يملكون / من لا يملكون؛ الامبريالي / المناهض للامبريالية؛ الأبيض / الملون. وليس بوسعنا أن نتجاوز هذه الانقسامات كلها بالتظاهر بانها غير موجودة؛ بل على العكس، فإن الاستشراق المعاصر يعلمنا الكثير الكثير عن عدم الامانة الفكرية الناتج عن المراعاة بهذا الخصوص والذي تكون نتيجته زيادة الانقسامات حدة وتوتراً وجعلها أثيمة ودائمة في آن واحد. غير أن تراث بحث "تقدماً" تماحياً علناً ومؤمناً بصوابه دائماً، يمكن بسهولة بالغلة أن يتفسخ وينتهي الى هجوع مذهبي جامد، وذلك احتمال لا يضيء النفس أيضاً.

إن إحساسي الخاص بالمشكلة لجلي في طراز الأسئلة التي صغتها أعلاه. لقد علمنا الفكر والتجربة الحديثان أن نكون حساسين يقظين لما هو منشك في <عملية> التمثيل، في دراسة الآخر، في التفكير العرقي، في القبول غير النقدي والذي يتم دون تفكير للسلطة والأفكار السلطوية، في الدور الاجتماعي للمفكرين، في القيمة العظيمة لوعي النقدي الشاك اللايقيني. وإذا تذكرنا أن دراسة التجربة الانسانية تكون عادة ذات عاقبة أخلاقية، كي لا نقول شيئاً عن العاقبة السياسية سواء بالمعنى الأفضل أو الأسوأ، فقد لا نكون غير مكترئين بما نفعله كباحثين. وأي معيار أفضل للباحث من الحرية والمعرفة الانسانيتين. وربما كان ينبغي أن نتذكر أيضاً أن دراسة الانسان في المجتمع تقوم على التاريخ والتجربة الانسانيين، لا على تجريدات يصدرها أساتذة الجامعات، ولا على قوانين معممة مبهمّة أو نظم اعتباطية. فالمشكلة إذن هي جعل الدراسة تلائم التجربة وجعلها بطريقة ما مشكّلة من قبل التجربة، التي ستضاء والتي قد تتغير بفعل الدراسة. وينبغي، بأي ثمن، أن يتجنب هدف شرقنة الشرق مرة بعد مرة، تجنباً يؤدي الى نتائج لا يسعها إلا أن تصفي المعرفة وتخفف من غرور الباحث. فمن دون "الشرق" سيوجد باحثون، ونقاد، ومفكرون، وكائنات بشرية. تكون التمييزات العنصرية والعرقية، والقومية، أقل أهمية بالنسبة لهم من المشروع المشترك لاعلاء شأن المجتمع الانساني.

إنني لأؤمن، على الصعيد الايجابي - ولقد حاولت في أعمال أخرى أن أظهر ذلك - بأن قدرّاً كافياً من العمل يؤدي اليوم في العلوم الانسانية لتزويد الباحث المعاصر بنظرات نافذة، ومناهج، وأفكار بميسورها أن تتخلص من النماذج المنمطة العرقية، والعقائدية، والامبريالية من النوع الذي قدمه الاستشراق أثناء ارتقائه التاريخي. وأنا أعتبر إخفاق الاستشراق إخفاقاً إنسانياً بقدر ما هو إخفاق فكري؛ ذلك أن الاستشراق، إذ كان عليه أن يتخذ موقف تضاد لا يمكن تخفيفه بإزاء منطقة من العالم اعتبرها أجنبية غريبة على عالمه الخاص، أخفق في توحيد هويته بالتجربة الانسانية، وأخفق أيضاً في رؤيتها كتجربة إنسانية. ويمكن الآن تحدي التسلط العالمي للاستشراق ولكل ما يمثله، إذا كان بمقدورنا أن نعيد من الارتقاء

العام لعدد كبير من شعوب الأرض الى <درجة> الوعي السياسي والتاريخي في القرن العشرين.

وإذا كان لهذا الكتاب من فائدة في المستقبل، فسيكون ذلك له بوصفه إسهاماً متواضعاً في <طرح> هذا التحدي، وبوصفه تحذيراً: من أن أنظمة فكرية كالاستشراق، وإنشاءات القوة، والاختلافات العقائدية – وكلها أصفاد من سبك العقل وصياغته – يمكن أن تصنع، وتطبق، وتُحرس بسهولة مفرطة. وفوق كل شيء، فإنني لأمل أن أكون قد أظهرت لقارئتي أن الجواب على الاستشراق ليس الاستغراب. فلن يجد "شرقي" سابق العزاء في فكرة أنه بعد أن كان هو نفسه شرقياً فثمة احتمال – واحتمال قوي جداً – بأن يقوم بدراسة "شرقيين" جدد – أو "غربيين" – من صنع يديه. وإذا كان لمعرفة الاستشراق من معنى، فإنه ليكمن في كونها تذكيراً بالانحلال الاغوائي للمعرفة، أي معرفة، وفي أي مكان، وفي كل زمان.



www.diwanalarab.com

مكتبة ديوان العرب تقدم لكم

الاستشراق

الإشارات

إشارات رقم 1

الفصل الأول التعرف على الشرق

* نسبة الى روجر بيكن. (كل الهوامش هي من المعرّب).

** "المسح" كما في علم المساحة، لا المسح بمعنى الإزالة.

* يحمل اللقب دلالة سلبية ، وهو يمثل استخداماً من نمط التورية عن طريق استغلال الجناس اللفظي بين Bearing الاسم وبين Overbearing المشتقة من الفعل overbear المتعدد المعاني. ومنمعانيه الغلبة والطغيان بالرأي.

* ترجمة مقترحة للكلمة الانكليزية Militarism لتجسيد نزعة محدودة في التعامل مع العالم عن طريق استخدام القوة العسكرية.

** صيغة مقترحة لترجمة الصيغة الانكليزية + ultra
باستخدام فو (فوق) + الصفة.

Fundgraben Des Orientes *

Oriente Moderno *

الجغرافيا التخيلية وتمثيلاتها: شرقنة الشرق

* "التخريج" هنا بمعنى الاخراج الى الخارج، أو تحويل
الشيء الى شيء خارجي.
Commedia Dell'arte *

مشاريع

* عنوان كتاب غيبون: انحدار الامبراطورية الرومانية
وسقوطها

أزمات

* أود أن أعترف أنني عاجز عن فهم العبارة، Sidonia States
(المترجم)

الفصل الثاني

حدود أعيد رسمها، قضايا أعيد تحديدها، والدين المعلمن

* نسبة الى "الكتاب المقدس" بناء على التسمية
القرآنية "أهل الكتاب".

سلفستر دو ساسي، وارنست رينان: علم الانسان
العقلاني والمختبر فقه اللغوي

* الكلمة التي تظهر في النص هي الـ Shathur ، وتبدو لي
خطأ (مطبعياً؟) صوابه الـ Shadhur

* Journal Des Debates

الحج والحجاج، بريطانيين وفرنسيين

* النسبة هنا الى الكتاب المقدس

* النسبة هنا الى الشاعر الرومانسي الانكليزي شلي
<Shelley>

* الأيونيون: من الهلنيين الذين سكنوا أتيكا، غربي آسيا
الصغرى.

** وأود أن أعترف بعجزني عن فهم الدلالة الدقيقة للكلمة
المنحوتة هنا، Parapilgrimage. قا مع paramilitary ، مثلاً.

الفصل الثالث
الاستشراق الكامن والظاهر

* "المدينة"، بالتعريف، هي مركز المؤسسة المالية في
لندن

* Revue Des Deux Mondes

الاسلوب ، المعرفة الخابرة، والرؤيا: دنيوية الاستشراق

* الأسينيين: جماعة يهودية دينية سرية، كشف عنها النقاب اكتشاف خربة قمران، قرب البحر الميت.

Les Cahiers Du Mois *

الاستشراق الأنجلو - فرنسي الحديث في ذروة الازدهار

Esprit *

* المناهضة للآلية، نسبة الى جماعة عمالية حطمت الماكينات في المصانع أوائل القرن التاسع عشر، حرصاً على الأيدي العاملة.
المرحلة الأخيرة

* الفاشية بما هي الظاهرة الكلية التي كانت النازية إحدى حركاتها. وقد كان هرب فون غرونباوم من النازية تحديداً.

* الذين درسوا معاً في المدرسة الابتدائية فما فوق وتشدهم لذلك مصالح وتصورات مشتركة للعالم

Commentary *

* "عقدة أحكم شدها غورديوس ملك فريجيا، وقد زعموا أنه لن يحلها إلا سيد آسية المقبل، فجاء الاسكندر الكبير وقطعها بسيفه" المورد.

* واضح أن هذه الجملة حشو بالنسبة للقارئ العربي. لكنها في النص الانكليزي تترجم كلمة "ثورة" العربية الى معادلتها الانكليزية Revolution. لذلك يمكن أن تترجم الجملة

كما يلي: "إن كثيراً من القراء يعرفون ما تعنيه كلمة ثورة ومقارباتها المباشرة لمتحدثي العربية اليوم".

**** هكذا في النص** Al-Iji

*** الألفية: الايمان بالعصر الألفي الهانئ الذي يحكم فيه المسيح العالم**

إشارات رقم 2

- في صفحات تالية يجد القارئ الاشارات كاملة بنصفها الانكليزي. أما الاشارات المترجمة هنا فتقتصر على تلك التي ترد فيها عبارات أو كلمات ذات دلالة قد تغني القارئ العربي، دون ذكر أسماء المؤلفين وعناوين المراجع الواردة في الاشارات الأصلية. وقد اكتفي في الاشارات العربية بترجمة عناوين عدد من الكتب إما لأنها صدرت بالعربية أو من أجل السياق العام للجملية. أما أرقام الاشارات هنا فقد بقيت كما هي في النص الأصلي.

- استخدمت في الاشارات الرموز التالية:

را: راجع
يلي: أدناه، في هامش لاحق
سا: المرجع الوارد في الهامش السابق
<المرجع المذكور>: يشير الى المرجع، مقالة أو كتاباً، الذي يورده المؤلف في الهامش الأصلي الانكليزي.

المقدمة

16. المقطع الكامل ، الذي لا تثبته ترجمة هور وسميث،
يوجد في كتاب غرامشي <المذكور في الاشارة>

الفصل الأول مجال الاستشراق

1. هذا الاقتباس، والاقتباس السابق له من خطاب آرثر جيمس بلفور في مجلس العموم، مأخوذان من <المرجع المشار اليه>. را. أيضاً <المرجع المشار اليه>. كان خطاب بلفور دفاعاً عن سياسة إلدن غورست في مصر؛ ومن أجل مناقشة للموضوع را. <المرجع المشار اليه>.

2. را. كذلك <المرجع المذكور> حيث يشار الى أن بلفور قد تحدث حتى في وقت متأخر، هو 1926، عن مصر - دون حس بالمفارقة الفكهة - بوصفها "دولة مستقلة".

6. ومن أجل وجهة نظر بريطانية في السياسة البريطانية في مصر تتعارض مع نظرة كرومر، را. <المرجع المذكور>. وثمة مناقشة قيمة للمعارضة المصرية للحكم البريطاني في <المرجع المذكور>.

8. مقتبس في <المرجع المذكور>.

10 - مقتبس في <المرجع المذكور>.

11 - توجد العبارة في <المرجع المذكور>.

18- را. أيضاً <المرجع المذكور، حيث يقول>: "وكان ذا أهمية خاصة التشريع الحادي عشر الذي قضى بتأسيس كراس لتدريس العبرية، واليونانية، والعربية، والكلدانية في الجامعات الرئيسية. وكان صاحب الاقتراح ريموند لل، الذي دعا الى تعلم العربية بوصفه أفضل الوسائل لارتداد العرب <الى المسيحية>. ورغم أن التشريع بقي دون تأثير تقريباً لندرة معلمي اللغات الشرقية، فإن قبوله يشير الى نمو الفكرة التبشيرية في الغرب. وقد كان غريغوري العاشر أمل قبل ذلك بارتداد المغول <الى المسيحية>، كما كان الأخوة الفرنسيون قد توغلوا الى أعماق آسيا في حماسهم التبشيرية. ومع أن هذه الآمال لم تتحقق، فإن الروح التبشيرية تنامت".

19- ومن أجل موقف معاكس دال را. <المرجع المذكور>.

31- ومن أجل مزيد من المناقشة للتمييز الأوروبي - الشرقي، را. <المرجع المذكور>.

46- والنقطة التي يثيرها غالان هي أن ديريلو قدم معرفة حقيقية، لا خرافة أو أسطورة من النوع الذي يرتبط في الذهن "بعجائب الشرق".

47- من أجل حالة المعرفة الاستشراقية قبل ديريلو مباشرة، را. <المرجع المذكور>.

53- مقتبس في <المرجع المذكور>.

68- مقتبس من <المرجع المذكور>.

69- ولم يكن بونابرت هنا كلبياً. ويروى عنه أنه ناقش <كتاب> فولتير ماهومت مع غوته، ودافع عن الاسلام.

79- وذلك بين في <المرجع المذكور>.

80- مقتبس في <المرجع المذكور>.

81- مقتبس في <المرجع المذكور>.

83- ومن أجل وصف دقيق لـ دوليسبس ورودس بوصفهما
إسراريين <صوفيين> را. <المرجع المذكور>.

84- مقتبس في <المرجع المذكور>.

97- مقتبس في <المرجع المذكور>.

107- ثمة خلاصة وافية لآراء كهذه تسرد وتنقد في
<المرجع المذكور>.

الفصل الثاني البنى الاستشراقية واستبناء البنى

2- ثمة مسرد مضيء لهذه الرؤى واليوتوبيات في
<المرجع المذكور>.

4- من أجل مادة تضيء الموضوع را. <المراجع المذكورة>.
وثمة قدر عظيم من المعلومات في <المراجع المذكورة>.
وهناك دراستان قصيرتان لا غنى عنهما هما <المرجعان
المذكوران>

6- يطرح هذه النظرة الى هردر بوصفه شعبوياً وتعددياً،
أشعيا برلين في <المرجع المذكور>.

7- من أجل مناقشة لمتخللات أساسية وتمثيلات كهذه را. <المرجع المذكور>.

8- هناك عدد ضئيل من الدراسات لهذا الموضوع الذي لم يدرس إلا قليلاً . من الدراسات المعروفة جيداً <المراجع المذكورة>.

12- من أجل هذه التفصيلات وغيرها را. <سا.>

19- من أجل مفاهيم "الانتمائية"، "يزود"، "الابتهاال" را. <المرجع المذكور>. <المفاهيم الثلاثة تشترك في الجذر Supply < .

20- من أجل قائمة غير كاملة بطلاب ساسي وتأثيره را. يوهان فوك <المرجع المذكور>.

21- يوجد وصف فوكو وتمييزه لخصائص سجل المحفوظات في <المرجع المذكور>. يلاحظ غابرييل مونو، وهو معاصر لرينان أصغر سنأ، وثاقب الفكر، أن رينان لم يكن ثورياً على الإطلاق في اللغويات، أو علم الآثار، أو التأويل، لكنه كان على درجة أوسع وأكثر دقة من المعرفة من أي إنسان في مرحلته، ولذلك كان ممثلها الأكثر بروزاً. را. <المرجع المذكور>.

23- تنتشر ملاحظات نيتشه عن فقه اللغة في كل مكان من عمله. را. ، بشكل رئيسي، ملحوظاته الاعدادية لـ <المرجع المذكور> المأخوذة من دفاتر ملحوظاته للفترة كانون الثاني - تموز 1875 . . . وكذلك المقاطع على اللغة والمنظورية في إرادة القوة.

26- والفصل الافتتاحي كله >الكتاب الأول من المرجع المذكور< هو عملياً موسوعة كاملة من العنصرية العرقية الموجهة ضد الساميين (أي المسلمين واليهود). وبقية الرسالة مرشوشة بسخاء بالمفهومات ذاتها، كما هي الحال في كثير من أعمال رينان الأخرى، بما فيها مستقبل العلم، وخصوصاً إشارات رينان.

28- يعالج عملان لجان بومييه توسط رينان بين الدين وفقه اللغة بتفصيل قيم >المرجعان المذكوران<. وثمة مسرد أقرب عهداً في >المرجع المذكور<. لكن الوصف السوائي - المقدم في إطار معطيات نزوع رينان الديني الى درجة أكبر - ما يزال قيماً كذلك. >المرجع المذكور< والصفحات >المعطاة< مفيدة فيما يتعلق بالعلاقات بين فقه اللغة، والفلسفة، والعلم.

31- بالإضافة الى تجريح >نظرية< الأصول العدنية للغة وإبطالها، فقد جرحت وأبطلت أحداث أخرى - الطوفان، بناء برج بابل - كتعليلات >لهذه الأصول<. وأكثر تواريخ نظريات أصول اللغة شمولاً هو >المرجع المذكور<.

32- مقتبس في >المرجع المذكور<. وعن الأخطار النابعة عن الاستسلام المتسرع للتعميمات حول الاكتشافات الشرقية، را. تأملات آبل رموسا، المختص بالدراسة الصينية الماصر البارز، في >المرجع المذكور<.

39- ولم يكن رينان مخطئاً فيما قاله عن كواترمير، الذي كان ينعم، بموهبة التقاط مواضيع شيقة للدراسة ثم تحويلها الى اشياء غير شيقة. را. >المرجع المذكور<.

42- والمقطع كاملاً هو:

"أما بالنسبة لي، فأنا لا أعرف سوى نتيجة واحدة للعلم، وهي حل المعضلة؛ أن نكشف للانسان ماهية الأشياء، أن نجعله يدرك نفسه، أن نقدم له - باسم السلطة الشرعية الوحيدة، وهي الطبيعة الانسانية بأكملها- الرمز الذي تقدمه له جاهزاً الديانات، والذي لم يعد قادراً على تقبله".

44- لا يذكر رينان إلا عرضاً في كتاب النهضة الشرقية، ولا يذكر إطلاقاً في كتاب فوكو نظام الأشياء، ويذكر بشيء من الاستخفاف في كتاب شفاف النهضة الشرقية، ولا يذكر إطلاقاً في كتاب فوكو نظام الأشياء، ويذكر بشيء من الاستخفاف في كتاب هولجر بدرسن <المرجع المذكور> أما ماكس مولر في <المرجع المذكور> وغوستاف دوغا في <المرجع المذكور> فلا يذكران رينان إطلاقاً. ويهدي جيمس دارمستيت كتابه <المرجع المذكور> - الذي تمثل مادته الأولى تاريخاً للاستشراق في فرنسا - لكنه لا يذكر إسهام رينان. وثمة بضع ملاحظات قصيرة عن إنتاج رينان في كتاب جول مول الموسوعي (والقيم جداً) <المرجع المذكور>.

45- يتل رينان مركزاً ذا أهمية في الأعمال التي تعالج العنصرية والعرق. ويناقش في ما يلي <المراجع المذكورة>. وينبغي أن يذكر أيضاً كتاب <آخر> لاريك فوجلن يشكل تنمة هامة لكتابه السابق، رغم أنه لا يعالج مرحلة رينان <المرجع المذكور>.

46- يقدم شفاف في النهضة الشرقية صفحات لامعة الذكاء تتعلق بالمتحف <كمفهوم>، وبالموازاة بين علوم الحياة واللغويات، وبكوفيه، وبلزاك، وآخرين. وعن المكتبة وأهميتها في ثقافة منتصف القرن التاسع عشر. را. مقالة فوكو "المكتبة الخارقة" وهي مقدمته <لرواية> فلوبيير

إغواءات القديس انطوان. وأنا مدين للأستاذ أيوجينيو دوناتو بلفت انتباهي الى هذه الأمور. را. <المرجع المذكور>.

50- وترجع هذه الفكرة الى تمييز فردرك شليغل بين اللغات العضوية والالصاقية التي كانت السامية مثلاً على النمط الثاني منها. ويقوم همبولدت بالتمييز نفسه، كما فعل معظم المستشرقين منذ رينان.

54- ثمة صفحات قيمة عن أفكار غوته علم الحياتية في <المرجع المذكور>. ورا. أيضاً <المرجع المذكور> من أجل مسارد شيقة جداً عن مكانة السانت هيلريين في تطور علوم الحياة.

57- را. <المرجع المذكور> من أجل وصف لطيف مرهف لحياة رينان المنزلية؛ ورغم أن المرء لا يوج أن يفرض موازاة بين سيرة رينان وبين ما أسميته عالمه "الذكوري" فإن أوصاف واردمن > في كتابه المذكور عن رينان < موحية - لي شخصياً على الأقل.

60- ومع ذلك فإن قيمة أن يكون المرء معاصراً بحق أظهرت بأفضل وجه، بالإشارة الى رينان، من قبل سان -بوف في مقالاته المكتوبة تموز 1862. را. أيضاً <المرجع المذكور>.

62- في رسالته الى غوبينو في 26 حزيران 1856 را. <المرجع المذكور>.

63- اقتبسها ألبرت حوراني في مقالته الممتازة <المذكورة>.

66- توصف تجارب ماكولي في الهند في <المرجع المذكور>. ويوجد النص الكامل لـ "محضر" ماكولي بشكل

مريح في <المرجع المذكور>، وتناقش بعض عواقب آراء
ماكولي على الاستشراق البريطاني في <المرجع
المذكور>.

73- السيرة السوائية للين، التي نشرت عام 1877، كتبها
ابن ابن أخيه <أو أخته> <المذكور>. وثمة مسرد
متعاطف للين في <المرجع المذكور>.

76- ويذكر اسم ساسي بإجلال في تمهيد غوته للديوان.

79- لقد وجدت الأفكار النظرية عن الحج والحجاج الواردة
في <المرجع المذكور> ذات فائدة.

92- ثمة عملان مهمان عن الكتاب الفرنسيين في الشرق
هما <المرجعان المذكوران>.

102- وقد عدت كذلك الى النصوص التالية، التي تضم مادة
فلوبير "الشرقية" كلها: <المراجع المذكورة>.

115- من أجل مناقشة لهذه العملية، را. <المراجع
المذكورة>.

116- را. المواد القيمة المذكورة في <المرجع المذكور>.

117- من أجل مناقشة للرحالة الأميركيين، را. <المراجع
المذكورة>.

الفصل الثالث
الاستشراق الآن

2- قام إبراهيم أبولغد بتقدير أعداد المسافرين العرب الى الغرب وناقشها في <المرجع المذكور>.

12- را. ، عن تاريخ المدرسة <المرجع المذكور>.

17- را. ، من اجل قبسة توضيحية من عمل فاتل <المرجع المذكور>.

18- مقتبس في <المرجع المذكور>.

19- توجد هذه التفاصيل في <المرجع المذكور>.

24- وثمة كتاب حديث جيد عن الموضوع <اختراق شبه الجزيرة العربية وتطور المعرفة الغربية بها> وهو <المرجع المذكور>.

28- لعب موضوعاً الاقصاء والحصص في ثقافة القرن التاسع عشر دوراً مهماً في أعمال ميشيل فوكو وأحدثها <المرجعان المذكوران>.

41. ورا. أيضاً مقالة ريتشارد بيفس الممتازة <المرجع المذكور>.

43- من أجل مناقشة <لهذه النقطة> را. <المرجع المذكور>.

46- مقتبس في <المرجع المذكور>.

51- يصف هوغارث أسلوبه بأنه "أسلوب المستكشف أولاً، والباحث ثانياً".

52- مقتبس في <المرجع المذكور>.

55- مقتبس في <المرجع المذكور>.

56- مقتبس في <المرجع المذكور>.

65- إن أفضل مسرد عام لهذه المرحلة في إطار المعطيات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية هو عمل جال بيرك في <المرجع المذكور>.

66- ثمة مسرد مفيد للمشروع الفكري الذي ينفج أعمالهلم في <المرجع المذكور>.
70- مثلاً في <المرجع المذكور>.

76- وقد استخدمت الفهرست الكامل لأعمال ماسينيون الذي أعده ي. المبارك في <المرجع المذكور>.

82- مقتبس من مقالة ماسينيون عن البيروني في <المرجع المذكور>.

86- مقتبس في <المرجع المذكور>.

89- "شخص ذو سيطرة على جميع أنماط العمل الاستشراقي، ذلك هو لويس ماسينيون": كلود كاهن وتشارل بلا في <المرجع المذكور>. وثمة دراسة مسحية مفصلة جداً للحقل الاسلامي - الاستشراقي في <المرجع المذكور>.

90- وقد استخدمت الفهرست الكامل لأعمال جب الوارد في <المرجع المذكور>.

101- توجد كلتا المقالتين في <كتاب> جب <دراسات في حضارة الاسلام>.

103- مقتبس في <المرجع المذكور>.

107. أدين بالإشارة إلى هذا المصدر إلى الاستاذ نوعام تشومسكي.

110- ثمة، مثلاً على ذلك <المرجع المذكور>.

111- من أجل العلاقة بين إصدار وعد بلفور والسياسة الحربية للولايات المتحدة، را. <المرجع المذكور>.

114- من أجل مسرد لهذه الهجرة، را. <المرجع المذكور>.

116- وقد أدرجت هذه المقالة في مجموعة مقالات للعربو <نشرت بعنوان> <أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية؟> تر. ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت، 1978).

124- أفضل مراجعتين نقديتين لتاريخي كمبردج هما مراجعتا ألبرت حوراني في <المرجع المذكور> وروجر أوون في <المرجع المذكور>.

130- وقد كانت مقالة ألتير مراجعة متملقة لكتاب اللواء يهوشفات هركابي <المرجع المذكور>.

134- ومن أجل عملي يزيد في عنصرته العرقية حتى على عمل بطي، را. <المرجع المذكور>.

135- وكتاب حمادي مفضل جداً لدى الاسرائيليين وأنصارهم؛ فالروي يقتبس منها بإطراء، كما يفعل أموس

إلون في <المرجع المذكور>. ويقتبس منها موروبرغر (را). إشارة رقم 137 يلي) بوفرة. ونموذج حمادي المثالي هن عمل لين <مسالك المصريين . . . > لكنها لا تمتلك علم لين أو معرفته العامة.

136- يقدم مانفرد هلبيرن أطروحته في <المرجع المذكور> وهي ورقة قدمت في المؤتمر الثاني والعشرين لدراسات الشرق الأدنى في برنستين <المخصص> لعلم النفس ودراسات الشرق الأدنى 8 أيار، 1973. وقد مهدت لهذه الأطروحة دراسة هلبيرن في <المرجع المذكور> 1969.

137- ويتبطن النمط نفسه من الدلالة المتضمنة العمل الثقيل الذي كتبه كتاب هم شبه - مستعربين مثل جول كار مايكل ودانييل ليرنر؛ لكن هذه الدلالة المتضمنة ماثلة <أيضاً> بصورة أكثر لطافة وخفاء في أعمال باحثين سياسيين وتاريخيين مثل تيودور دريبر، وولتر لاكير، وإيلي خدوري. وهي بيئة بقوة في أعمال تحظى بتقدير كبير مثل عمل غابرييل بير <المرجع المذكور>، وألفرد بون <المرجع المذكور>. ويبدو أن ما هو مقبول بإجماع هو أن العرب، إذا كانوا يفكرون إطلاقاً، يفكرون بطريقة مختلفة - أي، لا بعقل بالضرورة، وغالباً من دون عقل. را. أيضاً دراسة عادل ضاهر <المرجع المذكور> واستنتاجها النمطي "أن التناول المحسوس لحل المشكلات غائب غياباً جلياً من الفكر العربي". في مقالة مراجعة في <المرجع المذكور> يهاجم روجر أوون عين مفهوم "الاسلام" كتصور يستخدم لدراسة التاريخ. ومحرق أوون هو تاريخ كمبريدج للاسلام الذي يؤمن أوون أنه يمنح الديمومة لفكرة <سائدة> عن الاسلام (تتمثل في أعمال كتاب مثل كارل بكر وماكس فيبر) "محددات أساسياً كنظام ديني، إقطاعي، ضد - عقلاني، يفتقر الى الخصائص الضرورية التي جعلت التقدم الأوروبي ممكناً". ومن أجل

برهان معزز على افتقار فيبر الكلي للدقة <وخطأ تصويره>
را. <كتاب> مكسيم رودنسون <الاسلام ورأس المال>.

140- مقتبس في <المرجع المذكور>.

144- وتعبّر دراسة لويس <العرق واللون في الاسلام>
عن كره مشابهة متلبسة لهجة من المعرفة العظيمة؛ أما
كتابه <الاسلام في التاريخ> فإنه سياسي بشكل أكثر
صراحة - لكنه ليس آل حدة ولذعاً.

152- نشر أولاً في <المرجع المذكور>. ثم أدرج في
<المرجع المذكور>.

155- را. مثلاً، العمل حديث العهد الذي قام به أنور عبد
الملك، وإيف لاکوست، ومؤلفو المقالات المنشورة في
<المرجع المذكور>، والتحليلات المتعددة للسياسة في
الشرق الأوسط التي يكتبها نوحام تشومسكي، والعمل
الذي قام به <أعضاء> مشروع الأبحاث والمعلومات
المتعلقة بالشرق الأوسط. وثمة وصف إيضاحي في
<كتاب> غابرييل أردانت، كوستاس اسكيلوس، جال بيرك،
وآخرين <المرجع المذكور>.

فهرس خاص بهذه النسخة الإلكترونية

1	مقمة المترجم عن الكتاب
15	مقدمة المترجم عن الترجمة
28	مقدمة المؤلف

الفصل الأول : مجال الاستشراق

65	التعرف على الشرق
91	الجغرافيا التخيلية و تمثيلاتها : شرقنة الشرق
122	مشاريع
149	أزمات

الفصل الثاني : البنى الاستشراقية و إعادة خلق البنى

174	حدود أعيد رسمها ، قضايا أعيد تحديدها ، و علمنة الدين
175	سلفستر دوساسي و ارنست رينان : علم الإنسان العقلاني و المختبر فقه اللغوي
184	الإقامة في الشرق و البحث : متطلبات المعجمية و الخيال
207	الحج و الحجاج بريطانيين و فرنسيين
224	

الفصل الثالث

253	الاستشراق الآن
276	الأسلوب ، المعرفة الخابرة ، و الرؤيا : دنيوية الاستشراق
303	الاستشراق الأنجلو - فرنسي الحديث في ذروة الإزدهار
330	المرحلة الأخيرة

الإشارات

373	إشارات رقم 1
377	إشارات رقم 2